56e ANNÉE (6e SÉRIE) N° 14 6 AVRIL 1939

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

Chronique de Théologie

SOMMAIRE

I. THÉOLOGIE GÉNÉRALE ET ECCLÉSIOLOGIE. — 1. P. Charlier, O. P., *Essai sur le problème théologique*. — 2. A.-A. Goupil, S. J., *Apologétique*. — 3. H. de Lubac, S. J., *Catholicisme : les aspects sociaux du dogme*. — 4. Pierre Batiffol, *Cathedra Petri*. — 5. M.-J. Congar, O. P., *Schisme (D. T. C.)*. — 6. A. Michel, *Sainteté*, note de l'Eglise *(D. T. C.)*. — 7. L. Kosters, S. J., *L'Eglise de notre Foi*. — 8. Tanquerey-Bord, *Synopsis theologiæ dogmaticæ fundamentalis*.

II. TRINITÉ, INCARNATION ET RÉDEMPTION. — 9. F. Klein, *Le Dieu des Chrétiens. Notre foi en la Trinité*. — 10. J. Viollet, *La Sainte Trinité et notre vie quotidienne*. — 11. I. Keuppens, *Mariologiæ Compendium*.

III. GRACE, VERTUS ET SACREMENTS. — 12. J. Gross, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*. — 13. A.-A. Goupil, S. J., *Les Vertus* (tome I). — 14. Dom Séjourné, *Saints (Culte des) (D. T. C.)*. — 15. A. Michel, *Les décrets du concile de Trente* — 16. L. Cristiani, *Sacramentaire (Controverse) (D. T. C.)*. — 17. A. Michel, *Sacrements, Sacramentaux, Sacre des rois (D. T. C.)*. — 18. A. Gaudel, *Sacrifice (D. T. C.)*. — 19. P. Galtier, S. J., *Satisfaction (D. T. C.)*. — 20. O. Schœllig, *Les Sacrements*. — 21. F. Charrière, *Ego te absolvo*.

Cette Chronique de théologie analyse un certain nombre d'ouvrages et d'articles de théologie générale ou spéciale parus depuis huit mois environ.

I. — THÉOLOGIE GÉNÉRALE ET ECCLÉSIOLOGIE

1. — En plaçant au début de notre Chronique l'indication de l'*Essai sur le Problème théologique* du P. CHARLIER, O. P., [1] nous ne faisons que suivre l'ordre logique. Ce beau volume, qu'on aurait voulu par endroit moins abstrait, constitue un solide et, semble-t-il, définitif commentaire moderne de la q. 1 de la *Somme*. Commentaire, en raison de sa fidélité à l'esprit du Docteur Angélique ; commentaire moderne, parce que la tâche serait rendue malaisée d'intégrer les résultats actuels de la théologie dans la position scolastique, telle qu'elle fut définie jadis par les grands commentateurs du Saint Docteur, et qu'en conséquence il convient d'accorder la position authentique de S. Thomas avec les exigences présentes d'une position théologique progressive.

L'antique conception scolastique d'un objet de la science théologique confiné dans la conclusion théologique — le virtuellement révélé — ne peut plus se suffire en regard des exigences de la théologie positive des sources. Il faut que la théologie prenne à son compte la détermination même des principes révélés, faute de quoi l'étude des sciences sacrées risquera de mettre en conflit le théologien scolastique s'enfonçant dans les profondeurs de ses spéculations, et l'exégète, le patrologue, l'historien des doctrines travaillant chacun pour son propre compte. Tout cela au grand dam du progrès de la théologie. L'unification, l'unité doit se faire et se fera sous l'égide de la prédication du magistère ecclésiastique, laquelle n'est autre que la Tradition, règle prochaine de la foi catholique [2]. C'est donc en se référant au présent de l'enseignement du magistère que nous en rejoindrons le passé. Mais on recourra au passé, non plus pour y chercher des preuves, mais pour suivre le parcours du révélé en progrès aux différents âges de l'Eglise. Le passé et le présent se relient l'un à l'autre dans la continuité du magistère et de sa prédication.

« Le magistère a accoutumé lui-même de relier son enseignement présent aux normes de foi définies dans le passé et s'y reporte sans cesse, si bien que pour voir la portée exacte d'un dogme, il faut raccorder entre elles les différentes définitions et déclarations du magistère qui s'y rapportent ; celles-ci à leur tour doivent être rattachées à leurs origines et à leurs causes ; de sorte qu'en définitive c'est tout le parcours du dogme qu'il faut refaire pour arriver à découvrir tout ce que recouvre la croyance du magistère contemporain » (p. 79).

Ayant ainsi les éléments requis pour bien saisir la pensée du magistère, le théologien peut porter un jugement d'ensemble sur les résultats acquis et sur les possibilités d'avenir. Et voici la tâche par laquelle il rejoindra l'ancienne conception scolastique :

« Les formules dogmatiques — et il faut en dire autant des autres décisions doctrinales du magistère — ont quelque chose d'absolu, en ce sens qu'elles sont irréformables et que leur vérité est bien objective. Mais, puisque toute expression humaine du dogme porte en elle un certain

[1] In-8 de 192 p., 32 f. — Editions Ramgal, à Thuillies (Hainaut, Belgique).

[2] L'auteur rapporte au P. Deneffe (voir *Ami* 1932, p. 598) le mérite d'avoir mis en lumière le vrai concept de la tradition. Nous avons fait observer, dans la recension du livre du P. Deneffe, qu'avant lui le cardinal Billot avait mis en relief cet aspect formel de la tradition. — Par ailleurs la position préconisée par le P. Ch. n'a pas été totalement méconnue des anciens, et l'auteur fait lui-même observer qu' « il est impossible d'interpréter convenablement l'ensemble de l'œuvre théologique du grand docteur (S. Thomas) sans faire connaissance avec ses sources patristiques. » On connaît sur ce point l'article toujours actuel de M. Bardy, *Note sur les sources patristiques grecques de S. Thomas dans la Ire partie de la Somme théologique*, dans la *Revue des Sc. Phil. et Théol.*, t. XII (1923), p. 493-502. Plus importante est l'étude récente du P. Geenen, O. P., *L'usage des « Auctoritates » dans la doctrine du baptême chez S. Thomas d'Aquin*, dans les *Eph. theol. Lovan.*, t. XV (1938), p. 279-329.

relativisme — le relativisme de l'analogie de la connaissance et le relativisme historique des contingences temporelles du milieu qui l'a vu naître, — la réflexion théologique devra s'arrêter à ce double relativisme. Le théologien essayera donc de délimiter la mesure d'analogie des concepts et des énoncés ; concepts comme ceux, par exemple, de procession, de relation, de nature et de personne en matière trinitaire et christologique ; — concepts de matière et de forme, de substance et d'accident en matière sacramentaire, etc. ; — énoncés comme ceux-ci : Dieu est un en nature et trine en personnes ; l'union dans le Christ s'est faite non dans la nature, mais dans la personne ; dans le sacrement d'eucharistie se réalise l'admirable conversion de toute la substance du pain et du vin au Corps et au Sang du Christ, sous la permanence seulement des espèces de pain et de vin, conversion que l'Eglise appelle d'une manière très apte, transsubstantiation ; etc. »

La deuxième partie de l'ouvrage étudie en quels rapports se trouve la théologie vis-à-vis du donné rationnel. Cette étude était nécessaire pour compléter la pensée de l'auteur touchant l'œuvre de S. Thomas. Avec le *donné révélé*, en effet, et sous lui, la synthèse thomiste a intégré dans la théologie tout le *donné rationnel*. Il s'agit de savoir dans quel rapport la mise en œuvre des principes rationnels se trouve par rapport à la théologie du donné révélé. Le P. Ch. estime qu'en interprétant fidèlement S. Thomas, on pourrait envisager cette mise en œuvre sous trois aspects : 1° Les principes de raison servent de fondation à l'édifice théologique. Ce sont alors les « *Præambula fidei* ». L'auteur opine (on lui contestera sans doute cette affirmation) que cette expression a chez S. Thomas une saveur non pas apologétique mais théologique ; 2° Les principes de la raison sont au service de la foi et jouent en théologie un rôle ancillaire vis-à-vis des vérités surnaturelles : rôle à la fois défensif, pour réfuter les objections qu'on pose au nom de la raison contre les principes de foi ; et surtout explicatif et interprétatif pour aider à mieux pénétrer le contenu de la révélation ; 3° Enfin, les principes de la raison servent à déduire des articles de la foi certaines conclusions.

C'est sur ce dernier point que le P. Ch. engage une discussion serrée dont le but essentiel est de démontrer que la conclusion théologique proprement dite n'est pas recevable chez S. Thomas : « Sans doute, les principes de raison, en tant que *præambula fidei*, sont invités à faire valoir leurs droits en tout ce qui touche à leur propre domaine, domaine que la foi respecte, dont elle favorise l'expansion en exerçant sur lui son protectorat. Sous le contrôle et l'éclairage de la foi, la raison peut appliquer ses principes métaphysiques aux réalités de la foi, en tant qu'elle découvre en elles, par abstraction, la *ratio entis ;* elle peut faire valoir, par exemple, en quelle absolue dépendance vis-à-vis de la motion divine se trouve l'être créé, aussi bien dans l'ordre surnaturel que dans l'ordre naturel. Mais, ce faisant, la raison n'engage nullement la foi, elle ne détermine aucune des *propriæ passiones* du sujet formel de la théologie, elle agit sous sa propre responsabilité et dans la mesure où l'analogie de l'être peut s'appliquer au cas de la foi » (p. 139). Ce sera donc là le domaine de l'opinion basée sur les *rationes probabiles*.

Si nous avons bien compris la pensée de l'auteur, les conclusions certaines que la théologie pourra déduire des vérités révélées sont donc des vérités implicites dégagées des vérités explicites. Mais ce n'est plus ici un implicite virtuel, matière à démonstration et à conclusion théologique ; c'est un implicite formel. Nous avons lu jadis quelque chose d'analogue sous la plume du P. Marin-Sola, et cette constatation n'est pas pour nous déplaire ni pour infirmer la thèse du P. Charlier. Car cette position nous paraît la seule qui respecte pleinement l'objet formel de la théologie.

A la troisième partie : *Méthodes et esprit de travail*, on ne peut que donner une entière adhésion. Les principes de méthodologie qui y sont rappelés sont de ceux qui s'imposent. L'auteur n'a pas reculé devant certains exemples concrets — et ce sont surtout ses frères en religion qui sont visés — dans lesquels il relève des manquements plus ou moins graves aux règles qu'il rappelle : « défaillances surprenantes dans l'emploi de la méthode, information fragmentaire ou inexacte, absence de critique d'authenticité, interprétation tendancieuse des textes, témoignages jetés pêle-mêle sans souci de peser leur autorité, synthèse des faits mal construite » (p. 167). L'auteur aurait pu mettre plus d'élégance dans la façon de dire la vérité ; mais la dureté de la forme ne doit pas nous faire oublier la justesse du fond.

A l'occasion, les théologiens sauront mettre à profit les enseignements du P. Charlier et ils lui en sauront sincèrement gré.

2. — Dans le programme primitif de sa « Théologie en français », le P. Goupil n'avait pas prévu un volume sur l'*Apologétique*. Ce volume, paru l'an dernier, complète heureusement, en les préparant, les traités *La vraie religion* et *L'Eglise*, dont il est pour ainsi dire la préface obligatoire [3].

Après un coup d'œil jeté sur l'histoire de l'Apologétique, le P. G. aborde la matière de son traité qu'il divise en cinq chapitres : I. Objet de l'apologétique ; II. La lumière de la grâce nécessaire pour comprendre la démonstration apologétique ; III. Les preuves de crédibilité ; IV. Méthode ascendante et descendance ; V. Du doute méthodique initial. — Ce simple énoncé montre que l'auteur envisage son sujet d'une manière originale et personnelle.

L'objet de l'apologétique est la *crédibilité évidente* de la foi. Les mystères eux-mêmes ne sauraient, à l'égard de l'intelligence humaine, posséder d'évidence intrinsèque. Cette évidence, d'ailleurs, n'est nécessaire ni pour la fermeté de la foi ni pour la dignité du croyant. Et tous les systèmes qui ont été inventés pour ramener, d'une façon ou d'une autre, les mystères sur le plan de l'intelligence humaine, ont lamentablement trahi l'orthodoxie catholique.

L'évidence requise par la foi est seulement une évidence extrinsèque, l'évidence de la crédibilité, c'est-à-dire des motifs qui la rendent croyable. Des condamnations portées par le concile du Vatican et, avant le concile, des déclarations exigées de Bautain et de Bonnetty, il appert que la crédibilité des vérités de foi est un objet atteint par l'intelligence humaine. Cet objet est atteint par une véritable démonstration, laquelle, pour ne pas se présenter avec le caractère technique des démonstrations mathématiques, est néanmoins une démonstration va-

[3] A.-A. Goupil. — *Apologétique*. — In-8 de 152 p., 18 f. — Paris, Paillard.

lable, tout comme est valable toute démonstration s'appuyant sur des documents historiques, sur le témoignage humain.

Toutefois la certitude de la crédibilité ne s'impose pas nécessairement à l'intelligence humaine, non pas parce que la crédibilité elle-même ne serait pas suffisamment évidente pour l'intelligence qui la considère, mais parce qu'il est toujours au pouvoir de l'homme de ne la point considérer. Même chez les esprits qui pourraient avoir du fait de la révélation une évidence parfaite, non seulement la foi resterait encore possible en raison de l'obscurité des mystères révélés, mais encore la crédibilité de l'objet de la foi ne serait pas contraignante précisément en raison de la liberté à laquelle reste soumise sa considération.

Toute la deuxième section du chap. I développe cette idée que l'auteur propose en une formule quelque peu ambiguë, mais exacte au sens où nous venons de l'exposer : « La certitude de la crédibilité est soumise directement et immédiatement à l'empire de la volonté » (p. 71).

Cette formule s'éclaire par la doctrine que le P. Goupil développe dans le chap. II : « La grâce divine est nécessaire pour percevoir avec évidence la crédibilité de la foi. » Cette grâce, selon lui, n'est pas nécessaire pour « suppléer à une soi-disant insuffisance des arguments apologétiques qui seraient trop faibles pour produire la conviction : les preuves apologétiques sont pleinement valables ; c'est l'intelligence, qui n'est pas apte, sans le secours de la grâce, à en saisir la valeur. » Tel est le thème fondamental.

Dans l'excellente revue *La Catéchèse*, qu'il dirige lui-même, le P. G. est revenu sur ce point, qu'avec raison il considère comme « le point délicat » de sa thèse. Laissons-lui la parole. Aussi bien le sujet vaut la peine d'être examiné de très près.

« Je l'ai dit plus haut : la foi est un don gratuit de Dieu ; sans la grâce personne ne peut faire l'acte de foi qui conduit au salut. Cette vérité est certaine et définie. Il est encore certain et défini qu'avant de croire, et pour le faire raisonnablement, il faut savoir avec certitude ces deux vérités : l'autorité souveraine de Dieu et le fait de la révélation. *La raison est capable de faire et de percevoir la preuve de ces deux vérités préliminaires à la foi.* Maintenant, la question qui se pose est celle-ci : pour faire et percevoir cette preuve, la raison toute seule suffit-elle, ou ne faut-il pas même dans ce travail préliminaire le secours de la grâce ? Avec *tous les théologiens* je réponds : la grâce est nécessaire ; *sans elle l'homme n'arrivera pas à reconnaître avec certitude l'origine divine de la révélation...*

Le rôle de la grâce n'est pas de créer un supplément de preuve, mais bien d'éclairer et de faire voir la preuve qui par elle-même est bonne et valable. Ce n'est donc pas l'argument, *c'est l'intelligence qui a besoin d'être fortifiée ;* la grâce n'apporte pas plus de valeur à la preuve, mais plus de vigueur à l'esprit. » (Mai 1938, p. 60-61).

Sur quels arguments s'appuie notre auteur pour étayer ce sentiment ? Ce n'est rien moins que l'enseignement du magistère. Citons encore :

« L'enseignement de l'Eglise par tous ses organes (les conciles, les Pères, les théologiens) affirme cette nécessité. On sait que l'*hérétique Pélage* niait la nécessité de la grâce pour le salut : l'homme, pour parvenir à la vie éternelle, n'avait besoin que des forces de sa nature et nullement d'un secours divin. Cette erreur, ouvertement contraire à l'Ecriture et à la Tradition, fut puissamment combattue par S. Augustin et condamnée comme hérétique par le second Concile d'Orange, en 529. Les semi-pélagiens n'allaient pas si loin que Pélage. Ils admettaient la nécessité de la grâce pour le salut, mais ils soutenaient que pour « le commencement du salut et la première inclination à croire » les seules forces naturelles suffisaient. La grâce ne devenait nécessaire que pour la foi elle-même, non pour les actes qui la préparent et en sont vraiment le commencement. Le même second Concile d'Orange condamna cette forme mitigée de l'erreur pélagienne : « Si quelqu'un dit que non seulement l'accroissement, mais même le commencement de la foi et aussi la pieuse volonté de croire sont en nous par la nature et non par le don de la grâce, celui-là se met en contradiction avec les enseignements de l'apôtre Paul (Phil., I, 6, 29 ; Eph., II, 8) » (canon 5). Donc, « le commencement de la foi », c'est-à-dire tout acte qui précède et prépare la foi, toute pensée, tout bon mouvement de la volonté qui dispose positivement l'âme à recevoir la foi, est l'effet d'une grâce. Or peut-on nier que le jugement de crédibilité qui déclare digne de croyance la doctrine chrétienne, fasse partie de ce « commencement de la foi », soit une disposition à la foi ? Il ne peut donc être fait sans le secours de la grâce...

Pour échapper à la force de cette preuve, il faudrait nier que le jugement de crédibilité fît partie du commencement de la foi, nier qu'il nous disposât vraiment à croire. Encore une fois, est-ce possible ? D'autant moins que le même enseignement de l'Eglise unit toujours l'action des motifs de crédibilité et l'action de la grâce. Par exemple, le Concile du Vatican cité plus haut : « Pour que l'hommage de notre foi fût raisonnable, Dieu a voulu joindre à l'aide intérieure du Saint-Esprit (voilà l'action de la grâce) les preuves extérieures de sa révélation (voilà les motifs du jugement de crédibilité). » Et plus loin, ayant déclaré que l'Eglise est elle-même par ses caractères divins un puissant et perpétuel motif de crédibilité, un témoignage irréfragable de sa divine mission, le Concile ajoute : « A ce témoignage s'ajoute le secours efficace de la grâce divine ». C'est donc bien au jugement de crédibilité, à sa formation, que le secours de la grâce divine est nécessaire...

Voici l'affirmation concordante de S. Thomas d'Aquin : « Celui qui croit a suffisamment de raisons qui l'amènent à croire ; il y est amené, en effet, par l'autorité de la doctrine divine confirmée par des miracles (voilà le jugement de crédibilité) et, qui plus est, par l'impulsion intérieure de Dieu qui l'invite à croire (voilà le secours de la grâce) ». (IIa-IIæ, q. 2, a. 9, ad 3). On remarquera que S. Thomas donne un rôle principal à la grâce : « et qui plus est... »

Faut-il dire que cette argumentation ne nous a pas convaincu ? Nous ne ferons que relever en passant l'espèce de contradiction que nous avons signalée plus haut, en imprimant en italiques deux assertions difficilement conciliables : d'une part, « la raison est capable de faire et de percevoir la preuve des deux vérités préliminaires à la foi, » à savoir, l'autorité souveraine de Dieu et le fait de la révélation ; d'autre part, « sans la grâce l'homme n'arrive pas à reconnaître avec certitude l'origine divine de la révélation », car, pour arriver à cette certitude, « l'intelligence a besoin d'être fortifiée. » Si la raison est capable de percevoir le fait de la révélation, on se demande comment l'on peut écrire, quelques lignes plus loin, qu'elle n'arrivera pas à reconnaître avec certitude l'origine divine de la révélation ?

Mais passons, et abordons des arguments théologiques.

Par ordre de la S. C. des Evêques et Réguliers, Bautain dut s'engager, le 26 avril 1844, à ne jamais enseigner « que *la raison ne puisse acquérir*

une vraie et pleine certitude des motifs de crédibilité, c'est-à-dire de ces motifs qui rendent la révélation divine évidemment croyable » (D.-B., n. 1627). Il s'agit évidemment d'une acquisition par la raison, sans le secours de la grâce, ainsi que Bautain avait dû le souscrire (6e proposition) en 1840 sur l'ordre de Mgr Lepappe de Trévern : « Quelque faible et obscure que soit devenue la raison par le péché originel, il lui reste assez de clarté et de force pour nous guider avec certitude à l'existence de Dieu, à la révélation faite aux juifs par Moïse, aux chrétiens par notre adorable Dieu » *(ibid.)*.

Dans l'encyclique *Qui pluribus*, Pie IX rappelle que « la raison humaine doit chercher avec diligence le fait même de la révélation, afin qu'elle sache avec certitude que Dieu a parlé » (D.-B., 1637).

Dans ces textes, il n'est pas fait allusion à la nécessité d'une grâce pour fortifier l'intelligence. Bien au contraire, la 6e prop. souscrite par Bautain à Strasbourg indique expressément que, malgré l'obscurité et la faiblesse suite du péché originel, la raison possède encore assez de clarté et de force pour nous guider avec certitude à la révélation chrétienne.

Toutefois, c'est le concile du Vatican qui nous apporte une raison péremptoire de ne pas nous rallier sans restriction à la thèse du P. Goupil :

« Pour que l'hommage de notre foi fût d'accord avec la raison, dit le Concile, aux secours intérieurs du Saint-Esprit Dieu a voulu joindre des preuves extérieures de sa révélation, savoir, des faits divins et surtout des miracles et des prophéties qui, en montrant abondamment la toute-puissance et la science infinie de Dieu, font reconnaître la révélation divine, dont ils sont *des signes très certains et appropriés à l'intelligence de tous*... Bien que l'assentiment de la foi ne soit point du tout un mouvement aveugle de l'esprit, personne pourtant ne peut adhérer à l'enseignement de l'Evangile, comme il le faut pour arriver au ciel, sans une illumination et une inspiration de l'Esprit-Saint... »

Parmi les motifs de crédibilité, « signes très certains, appropriés à l'intelligence de tous, » le concile a nommé les signes externes : miracles et prophéties. Le 4e canon jette l'anathème à qui dit « que les miracles ne peuvent être connus avec certitude. »

Si les miracles sont des motifs de crédibilité très certains et *appropriés à l'intelligence de tous* ; si l'intelligence humaine peut les connaître avec certitude ; il faut que l'homme, même déchu, puisse les atteindre sans un secours surajouté, donc sans une grâce. Si, dans le début du texte, le Concile déclare qu' « aux secours intérieurs du Saint-Esprit Dieu a voulu joindre des preuves extérieures de sa révélation », il n'entend nullement dire que les preuves extérieures ne peuvent être saisies par l'intelligence *que grâce aux secours intérieurs* de l'Esprit-Saint. Les secours intérieurs de l'Esprit-Saint se réfèrent à la foi elle-même ; les preuves extérieures à la crédibilité : « Afin que l'hommage de *notre foi fût d'accord avec notre raison (ut fidei nostræ obsequium rationi consentaneum esset)*.... »

La cause pourrait être entendue, si le P. Goupil n'invoquait pas en faveur de sa thèse les anciens anathèmes jetés contre les semi-pélagiens. « Pour échapper à la force de cette preuve, déclare-t-il, il faudrait nier que le jugement de crédibilité fît partie du commencement de la foi, nier qu'il nous disposât vraiment à croire... » Si, provisoirement, l'on acceptait cette argumentation qui fait du jugement de crédibilité ce commencement de la foi, « ce pieux attrait vers la croyance *(credulitatis affectus)* qui nous fait croire en Celui qui justifie et par lequel nous parvenons au baptême », il faudrait dire que la grâce nécessaire au jugement de crédibilité est une grâce *absolument* nécessaire en raison du caractère surnaturel du jugement de crédibilité, et non pas seulement une grâce *moralement* nécessaire en raison de la faiblesse de l'intelligence. Affirmation énorme, sinon contradictoire, et qu'aucun théologien n'a jamais, même de loin, osé proposer, tandis que tous proclament à l'envi, avec l'Eglise catholique, l'*absolue* nécessité de la grâce pour l'*initium fidei* et le *credulitatis affectum*.

D'où vient donc qu'un théologien aussi avisé que le P. Goupil, et avec lequel nous nous sentons d'ordinaire si profondément d'accord, a pu adopter aujourd'hui une position que nous croyons devoir discuter si nettement ? La source de notre divergence est fort claire : c'est que le P. G., comme il l'avoue expressément lui-même, rapporte à l'*initium fidei* le jugement de crédibilité, lequel cependant, selon l'expression même de S. Thomas, n'en constitue que le *préambule*. Et cependant, dans son volume sur les Vertus théologales (p. 78), il avait nettement distingué le jugement de *crédibilité*, le jugement de *crédentité*, la *volonté de croire*.

A coup sûr, la grâce est nécessaire aux deux derniers actes préliminaires à l'acte de foi : aucun théologien n'en doute. Mais, pour le premier jugement de crédibilité, la grâce, que Dieu dans sa bonté peut donner pour fortifier l'intelligence, n'est nécessaire ni absolument, ni même moralement. Il faut, en effet, maintenir à l'intelligence humaine, même affaiblie par le péché originel, son pouvoir naturel. Entendons sur ce point un théologien autorisé :

« Le jugement de crédibilité, écrit le P. Hugon, O. P., est d'ordre naturel, peut être le résultat d'un raisonnement, syllogisme ou induction, et être imposé par l'évidence. La grâce peut bien aider l'intelligence à le produire, et nous admettons que, en fait, le secours divin ne manquera pas, bien qu'il ne soit pas absolument nécessaire ; mais ce précieux appoint n'est pas un élément nouveau de certitude, les motifs ont l'évidence par eux-mêmes, et il est naturellement évident qu'il faut croire. Tout le monde n'arrive pas à cette évidence, car celle-ci ne nécessite pas l'esprit à la manière d'une vérité de géométrie : mais, bien qu'elle soit de l'ordre moral, elle a de quoi ravir un assentiment infaillible.

L'assentiment de crédentité est un acte libre, imposé par la volonté qui se détermine elle-même, qui applique l'intelligence, qui fait dire : « Il faut croire, crois donc ! » Nous avons montré, en effet, que ce qui retient tant d'hommes sur les hauteurs spéculatives de la simple crédibilité, c'est la volonté, le cœur ; ce qui les fait descendre à la conclusion pratique, c'est une volonté généreuse. Comme le jugement de crédentité entraîne infailliblement l'adhésion de la foi : « Je crois », nous estimons qu'il est de l'ordre surnaturel comme la foi et qu'il requiert une double grâce : illumination pour éclairer l'intelligence, inspiration pour ébranler la volonté. Le concile d'Orange a défini que le désir de croire, *ipsumque credulitatis affectum*, est l'œuvre de l'Esprit-Saint, qui corrige la vo-

lonté de l'infidélité à la fidélité, de l'impiété à la piété. Or ce désir et cette volonté ne sont-ils pas inclus dans le jugement de crédentité ? C'est d'ailleurs la doctrine à peu près commune des théologiens que la pieuse affection pour la foi et le jugement qui l'accompagne sont surnaturels et requièrent une grâce. » (*Réponses théologiques, L'analyse de l'acte de foi*, p. 71, 72-73).

C'est à ce sentiment que nous nous rallions pleinement, nous excusant près du P. G. de nous séparer de lui.. *Magis amica veritas*.

Le chap. III, relatif aux preuves de crédibilité, envisage la démonstration chrétienne par le témoignage humain des apôtres, des martyrs, des saints, des Docteurs de l'Eglise ; par l'examen des signes miraculeux de la révélation divine ; par les exigences intimes de la nature humaine. Le sujet est entièrement renouvelé, et l'on ne saurait assez louer l'auteur d'avoir précisé ici tant de notions qu'on trouve ailleurs, neuf fois sur dix, exposées d'une façon vague et imprécise. Tous les signes extérieurs de la révélation se ramènent au miracle, à condition d'entendre par miracle « tout fait qui dépasse l'ordre naturel » :

« La prophétie, c'est le *miracle intellectuel ;* l'humble et héroïque constance des martyrs, la sainteté extraordinaire des confesseurs, c'est le *miracle moral ;* la rapide propagation de l'Eglise sans les moyens humains et malgré les obstacles et les persécutions, c'est le *miracle historique ;* l'éclat des grâces mystiques en certaines âmes... c'est le *miracle spirituel*. De même la suréminente excellence de la doctrine catholique peut aussi être appelée miraculeuse et être un signe de crédibilité parce qu'elle apparaît un fait prodigieux, inexplicable par la seule nature de l'homme et qui n'a de raison suffisante qu'en Dieu » (p. 101).

Dans le développement de cette doctrine fondamentale se trouve insérée toute une théologie du *signe*, mise au point parfaite qui permet de réfuter les objections soulevées contre le prétendu « extrinsécisme » de la démonstration catholique. Pour le P. Goupil, il n'y a pas à séparer les signes objectifs extrinsèques et les signes objectifs intrinsèques. « Le miracle, dit-il avec le P. de Tonquédec doit avoir des caractères moraux.. ; car pour être attribuable à Dieu, il faut que le prodige, par ses caractères intrinsèques, par la manière dont il s'accomplit, se trouve en harmonie avec notre sens moral » (p. 105, note). D'autre part, les signes intrinsèques à l'objet à croire (p. ex., l'excellence de la doctrine chrétienne) ne sauraient être séparés des autres preuves de crédibilité et en particulier de celles qui sont tirées des miracles (p. 109). Cette vue synthétique s'avère féconde en conclusions, quand on la projette sur le problème si délicat de l'apologétique de l'immanence. Pour le P. G, il n'y a qu'une *apologétique* « *une* » :

« L'apologétique d'immanence n'est pas une apologétique nouvelle appliquée artificiellement sur l'ancienne, comme on voit parfois un portail renaissance accolé à une église d'architecture ogivale. Non, elle fait bien corps avec l'apologétique classique, elle s'efforce seulement de l'améliorer, de la vivifier. Loin de mépriser ou même d'ignorer les motifs traditionnels de crédibilité, elle professe n'en pas connaître d'autres, mais elle les éclaire d'une nouvelle et vivante lumière. Si la méthode d'immanence rejetait ou négligeait ces motifs, si par exemple elle omettait d'étudier le miracle, elle se mettrait en opposition avec ses principes et se renierait elle-même. En effet, le secours que réclame « l'action » humaine, le surcroît qui lui est nécessaire, est un don que l'homme doit recevoir par la foi, mais par une foi éclairée. La révélation qui lui apporte ce secours doit donc être rendue croyable par des signes divins. Or, ces signes divins se manifestent dans le monde extérieur, visible. Si vraiment, en effet, la nature humaine est appelée à la vie surnaturelle, il faut qu'elle soit elle-même établie dans un monde que gouverne une Providence surnaturelle. Il y a un lien de solidarité entre l'âme appelée au surnaturel et le monde extérieur où elle vit. De fait, l'ordre du monde est surnaturalisé et le miracle y a sa place nécessaire. L'apologétique ne peut oublier cette essentielle considération. L'âme qui appelle un Dieu-Père ; un Dieu-Père qui répond à cet appel éveillé par lui-même au cœur de l'homme son fils adoptif, et donne des signes certains que c'est bien lui qui répond et qui apporte ses richesses : une Apologétique intégrale montrera et justifiera ce double aspect, ce double mouvement de la religion révélée. »

Avant d'arriver à cette conclusion, l'auteur a exprimé souvent, avec toutes les nuances et les précisions justifiées, quelquefois avec une bienveillance d'interprétation à laquelle d'aucuns ne souscriront pas, son appréciation sur les différents aspects donnés à la méthode d'immanence par ses défenseurs. Ce que nous voulons surtout retenir ici, c'est l'assertion fort exacte qui veut retrouver chez S. Augustin et chez S. Thomas les lignes maîtresses de cette apologétique ; c'est encore la remarque finale, selon laquelle « personne, s'il n'a préalablement fortifié son esprit par une solide philosophie et théologie catholique, n'usera profitablement de la méthode apologétique d'immanence ; il y rencontrerait plutôt de graves dangers. »

L'unité synthétique préconisée par le P. G. se retrouve également dans la question de méthode. L'apologétique doit-elle procéder par méthode descendante, partant du Christ pour aboutir à l'Eglise, ou par la méthode ascendante, partant de l'Eglise présente pour remonter au Christ ? « La parfaite méthode est celle qui unira les deux procédés de démonstration, qui montrera le « signe divin » attestant la révélation chrétienne. » Le tout vivant et permanent que forment le Christ et l'Eglise, ne peut être coupé en deux (p. 145).

Quelques réflexions sur la légitimité d'un doute méthodique initial en matière d'apologétique, terminent heureusement ce beau traité.

3. — En prenant comme titre de son ouvrage : *Catholicisme* [4], le P. de Lubac entend moins indiquer le contenu du livre que l'esprit dans lequel il s'est efforcé de l'écrire. On n'y trouve ni un traité de l'Eglise, ni un traité du Corps mystique, encore qu'il y soit constamment question de l'une et de l'autre et surtout de leur unité. Il ne s'agit pas non plus de revenir sur l' « œcuménisme catholique », dont les principes ont été si exactement et si complètement exposés par le P. Congar (voir *Ami* 1938, p. 361). Rien non plus sur le principe catholique de la Tradition, sur cette « pensée constituante » du christianisme, dont la nature sociale est pourtant aussi manifeste que celle de sa « pensée constituée », c'est-à-dire du dogme ; rien enfin sur l'*Action catholique*, dont l'étude est modestement renvoyée par le P. de Lubac à « un théolo-

[4] Collection « Unam Sanctam ». — Henri de LUBAC, S. J. — *Catholicisme*. Les aspects sociaux du dogme. — In-8 de XIV-575 p., 45 f. — Paris, Editions du Cerf.

gien qui aurait une expérience approfondie de cette action » (p. xi).

L'auteur veut simplement « mettre en relief quelques idées, qui sont partout dans notre foi : idées si simples, qu'on ne pense pas toujours à les remarquer, si fondamentales aussi qu'on risque de n'avoir jamais l'occasion de les réfléchir » (p. xii). Aucune pensée apologétique n'inspire ces pages, qui sont cependant une excellente défense du catholicisme, dont elles s'efforcent de faire saisir le caractère essentiellement social. « Essentiellement social », écrivons-nous à dessein, à tel point, ajoutons-nous avec l'auteur, « que l'expression de « catholicisme social » aurait dû toujours paraître un pléonasme. »

L'ouvrage est divisé en trois parties.

La première montre dans une vue d'ensemble comment toute notre religion présente un caractère éminemment social, qu'il serait impossible de méconnaître sans la fausser.

Ce caractère apparaît déjà dans les principaux articles du *Credo :* le mystère de la Rédemption n'est-il pas le rétablissement de l'unité surnaturelle des hommes non seulement avec Dieu, mais encore entre eux-mêmes ? Et puisque la métaphore du Corps mystique répond à une réalité profonde, ce caractère apparaît encore avec plus de force dans le mystère de l'Eglise, en laquelle l'unité repose sur la charité : « La charité qui fait bon marché de l'unité n'est jamais authentique, l'unité n'est qu'apparente là où ne règne pas la charité » (p. 47). « Chez celui en qui la grâce du Christ triomphe du péché, l'intériorité la plus spirituelle doit finalement coïncider avec la plénitude de l'esprit de la plus large universalité en même temps que de la plus rigoureuse unité » (p. 48).

Le caractère social du catholicisme se manifeste aussi dans les sacrements : « Réalisant, rétablissant ou renforçant l'union de l'homme au Christ, ils réalisent, rétablissent ou renforcent par là-même son union à la communauté chrétienne. Et ce second aspect du sacrement, aspect social, est si intimement uni au premier, qu'on peut dire quelquefois tout aussi bien ou même qu'en certains cas on doit dire plutôt, que c'est par son union à la communauté que le chrétien s'unit au Christ » (p. 51). L'auteur étudie sous cet aspect social des sacrements « dans l'Eglise » : le baptême, qui incorpore le néophyte au Corps mystique (p. 52) ; la confirmation, qui communique l'Esprit, cet Esprit qui, pour reprendre une parole de S. Irénée, « est descendu sur les Apôtres pour introduire dans toutes les nations la vie » (p. 54) ; la pénitence, qui réintègre dans la société chrétienne celui qui, par le péché, s'en était séparé (p. 55) ; et surtout le sacrement par excellence de l'unité, l'Eucharistie. L'Eucharistie, en effet, suppose un rapport intime entre le corps réel du Christ et son Corps mystique. Quand, avec S. Augustin, on entend le Christ nous dire : « Je suis ta nourriture, mais au lieu de me changer en toi, c'est toi qui seras transformé en moi », on comprend sans hésiter que la réception de l'Eucharistie incorpore davantage à l'Eglise ; entre le mystère de la « présence réelle » et le mystère du « Corps mystique » on perçoit une identité profonde (p. 65). L'Eucharistie est aussi le sacrifice eucharistique : c'est le sacrifice de l'Eglise, offert par l'Eglise, offert pour l'Eglise, *pro totius mundi salute*. Toutes les liturgies en témoignent. L'auteur rappelle ici l'admirable prière de la *Didachè* (ix et x), dont on discute parfois le sens, mais que Sérapion de Tmuis a accueillie, avec un sens nettement eucharistique, dans son *Eucologe :* « Comme le pain était dispersé sur les montagnes et que rassemblé, il est devenu un, ainsi que soit rassemblée ton Eglise, des extrémités de la terre, en ton Royaume !... Souviens-toi, Seigneur, de ton Eglise, et rassemble-la des quatre vents, sanctifiée, en ton Royaume » (p. 72).

Même le salut éternel, qui cependant se présente pour chacun de nous avec un caractère si individuel, — qu'y a-t-il de plus personnel que l'œuvre de notre salut ? — comporte un aspect social. Le ciel a toujours été conçu, dans la tradition chrétienne, sous l'analogie d'une cité, *Cœlestis urbs Jerusalem*. Cette solidarité dans la gloire implique dans l'Eglise militante une solidarité de tous les individus et des diverses générations dans la marche vers un même salut. Sans doute, le salut de la communauté n'est pas la condition du salut des individus, — cette doctrine exagérée fut peut-être la source de l'opinion erronée professée jadis par de nombreux théologiens et par Jean XXII lui-même (p. 82) ; — toutefois la perspective sociale ne doit pas être séparée de la perspective individuelle. L'Eglise ne sera achevée qu'au dernier jour : « Jésus-Christ, dit excellemment Bossuet, ne sera entier que lorsque le nombre des saints sera complet » *(Elév.*, xviii, 6).

Du caractère social de notre religion, la 2e Partie de l'ouvrage tire quelques conséquences touchant le rôle que le christianisme reconnaît à l'histoire. Le monde a un but, un sens, une direction, une signification ; la race humaine tout entière est l'enfant de Dieu, et, d'un grand mouvement qui persiste à travers la variété déconcertante de ses gestes, elle s'achemine vers le Père. C'est l'action de la Providence, laquelle des différentes étapes de l'histoire fait les étapes, essentiellement collectives, du salut. Dans une sorte de *Discours sur l'Histoire universelle* en raccourci, le P. de Lubac étudie sous ce biais les différents âges du monde, la religion et les prophéties en Israël et, d'une manière plus particulière, l'Ecriture Sainte, dans l'A. T. qui préfigure, dans le Nouveau qui manifeste l'Eglise fondée par le Christ. Cette question de l'Ecriture n'intéresse pas seulement l'histoire de l'exégèse et de la pensée chrétienne ; mais elle demeure un sujet qu'on pourrait appeler d' « exégèse sociale » et de « doctrine sociale ». Si l'on veut éviter les écarts du sens propre ou les stérilités de la fantaisie pieuse, on ne saurait dédaigner les fondements doctrinaux qui permettent à tout fidèle de trouver partout dans la Bible ce que S. Ambroise appelait le *processus animæ*.

« Dans l'interprétation de l'Ancien Testament, le point de vue historique de l'accomplissement et le point de vue social de la communauté — points de vue qui pratiquement coïncident — sont premiers. Explicites ou implicites, ils règlent tout ce qui concerne l'espoir des choses célestes et les réalités de la vie intérieure. La loi de l' « intelligence spirituelle » est la loi même de la spiritualité : celle-ci n'est authentique et elle n'est sûre que si elle constitue, non une voie solitaire, mais une intériorisation de la liturgie, c'est-à-dire une application à la vie de l'âme du rythme vital de l'Eglise. Un même essentiel Mystère emplit tout dans l'Ecriture et dans la Liturgie, hors duquel

il n'est pas de participation possible au Mystère de Dieu » (p. 158).

Des principes ainsi dégagés, le problème du salut des infidèles dans son rapport au problème de l'Eglise reçoit une lumière sinon nouvelle, du moins présentée sous un angle nouveau, celui de la solidarité humaine dans l'œuvre rédemptrice. Qu'on ne se méprenne pas ici sur la pensée de l'auteur ; il n'entend pas escamoter, dans un but de facilité, le problème des conditions (objectives ou subjectives) nécessaires au salut de l'infidèle. Il renvoie sur ce sujet (p. 173, note 1) à l'ouvrage classique de L. Capéran. Son intention est de rappeler qu'en vertu de la fonction sociale que remplissent les infidèles dans l'œuvre universelle du salut, il est impossible que ces conditions ne puissent pas se réaliser :

« Puisqu'une si grande masse d' « infidèles », non sans doute par ce qu'il y a chez eux d'erreur formelle ou de dégradation, mais par ce qu'on observe dans leurs institutions et dans leurs consciences de recherche, d'élaboration pénible, d'anticipations partielles, de justes inventions naturelles et de solutions encore imparfaites, ont eu à remplir dans l'histoire de notre salut une fonction nécessaire, c'est qu'ils tiennent dans notre humanité, dans cette humanité telle que l'ont faite à la fois la chute et la promesse du Rédempteur, une place inévitable... L'humanité est faite de personnes qui toutes, quelle que soit la catégorie ou quel que soit le siècle où les a placées leur naissance, ont une même destinée, singulière et éternelle, et dont on ne saurait concevoir les rapports comme purement extérieurs... Dans l'extrême diversité de leurs lumières et de leurs fonctions, tous les membres de la famille humaine jouissent d'une essentielle égalité devant Dieu. Providentiellement indispensables à l'édification du Corps du Christ, les « infidèles » doivent bénéficier à leur manière des échanges vitaux de ce Corps. Par une extension du dogme de la Communion des Saints, il semble donc juste de penser que, bien qu'ils ne soient pas eux-mêmes placés dans les conditions normales du salut, ils pourront néanmoins obtenir ce salut en vertu des liens mystérieux qui les unissent aux fidèles. Bref, ils pourront être sauvés parce qu'ils font partie intégrante de l'humanité qui sera sauvée » (p. 172-173).

L'examen de la réponse faite par les Pères à l'objection païenne sur l'époque tardive de l'Incarnation, permet à l'auteur de nous faire entrevoir l'ampleur et l'unité du plan divin sur notre humanité. Sans doute, les moyens de salut individuel n'ont fait défaut à personne, en raison du Christ à venir ; mais cet aspect du problème ne doit pas nous faire oublier ce que les Pères expriment unanimement, sous des formes diverses : « La moisson ne pourrait mûrir avant l'heure » et, pour que le Christ pût venir, il fallait laisser l'histoire de l'humanité en marche se dérouler, Dieu faisant son éducation progressive en l'élevant pas à pas « du temps à l'éternité et du visible à l'invisible » (p. 190). Ici encore l'aspect social apporte sa solution apaisante.

Un dernier chapitre montre l'esprit de l'Eglise dans la conquête des nations : quelles que soient leurs déchéances, l'image divine se retrouve en elles, obscurcie, voilée, défigurée, mais réelle encore Aussi les messagers du Christ viennent vers elles, non pour détruire, mais pour achever ; non pour ravager, mais pour élever, transformer, consacrer. Ce principe de l'Eglise, principe vécu avant d'être codifié, rejoint ce qui vient d'être dit de l'unité fondamentale de l'humanité dirigée par Dieu : son œuvre n'est « ni syncrétisme, ni libéralisme : c'est. tout simplement, catholicisme » (p. 232).

Nous arrivons ainsi au seuil de la 3[e] Partie, plus brève, dans laquelle l'auteur, après avoir signalé quelques traits de la situation théologique présente, veut dissiper certains malentendus : il examine comment le catholicisme exalte les valeurs personnelles et comment son double caractère historique et social n'est pas à comprendre en un sens purement temporel et terrestre : problème de la personne, de la transcendance, problèmes éternels mais aussi combien douloureusement actuels ! Le chapitre sur la théologie mérite d'être lu, médité par les théologiens eux-mêmes. Encore que nous ne voudrions pas en accepter, sans explications ou précisions, toutes les assertions, son sens général doit être retenu. Ni scolastique faite d'abstraction, ni mysticisme vague et spéculations amorphes, mais recherche, par delà l'action rétrécissante des controverses, d'une vérité totale où l'unité sociale du Corps mystique garde sa place de premier plan dans l'explication des mystères. Opportunément l'auteur rappelle que le concile de Trente a souligné lui-même l'exemple de l'Eucharistie, symbole extérieur non seulement du Corps du Christ qui y est réellement contenu, mais encore de son Corps mystique.

Quarante-huit extraits de Pères et d'auteurs religieux corroborent, en fin de volume, la pensée générale développée par l'auteur.

Cet ouvrage continue avec bonheur la série de la collection « Unam Sanctam ». Mais, en dehors de l'idée générale qui l'inspire, nous devons signaler la richesse des références et des textes qui en illustrent la doctrine. L'auteur déclare modestement qu'il doit beaucoup aux ouvrages du P. Mersch sur « le Corps Mystique du Christ » ; mais si l'idée du « corps mystique » est sous-jacente à « catholicisme », elle ne l'absorbe pas. Le P. de Lubac a fait œuvre personnelle, attrayante, donnant du « catholicisme » dans l'idée et dans l'action de l'Eglise des aperçus inédits, susceptibles d'ouvrir des horizons nouveaux aux théologiens et aux apologistes.

4. — C'est au lendemain de l'Octave de prières pour l'unité chrétienne que nous avons lu le quatrième ouvrage paru dans la collection « Unam Sanctam » : *Cathedra Petri* de Mgr Batiffol [5]. L'ancien Recteur de Toulouse a été l'un des bons ouvriers de l'unité chrétienne, et quand la mort est venue brusquement interrompre son travail (13 janvier 1929), son œuvre importante *Le catholicisme des origines à S. Léon* (4 vol. de 1909 à 1924) était terminée [6].

Les articles recueillis dans le présent volume devaient apporter un dernier complément à cette œuvre. Le titre de *Cathedra Petri* leur convient parfaitement, car il en résume l'idée fondamentale. La chaire de Pierre est ici le centre où s'est placé Mgr B. pour étudier certains aspects de l'Eglise

[5] Collection « Unam Sanctam ». — Pierre Batiffol, *Cathedra Petri. Etudes d'Histoire ancienne de l'Eglise*. — In-8 de 336 p., 40 f. — Paris, Editions du Cerf.

[6] Les quatre volumes (Paris, Gabalda) sont : *L'Eglise naissante et le catholicisme ; — La Paix constantinienne ; — Le catholicisme de S. Augustin ; — Le Siège apostolique*. — Voir *Ami* 1909, p. 83 ; 1919, p. 1097 ; 1921, p. 411 ; 1924, p. 653.

ancienne et vers lequel il entend ramener toute la vie de l'Eglise des premiers temps.

Les articles sont groupés en trois parties.

La première est intitulée : « *Potestas* » *papale. Faits et problèmes de l'Histoire des Origines de la Papauté.* Ce sont trois leçons données en 1922 à la Faculté de théologie catholique de Strasbourg et demeurées jusqu'ici complètement inédites. Dans la première, le conférencier examine ce qu'était et à quoi servait, dès les premiers siècles, le *primatus* de l'Eglise romaine. Dans la seconde, il étudie les conditions dans lesquelles s'exerçait ce *primatus*, directement dans la zone immédiatement sujette à Rome, d'une manière plus souple dans le reste de l'Occident et en Afrique. Dans la troisième, il expose comment la *sollicitude* et la *potestas* de Rome s'exerçait en Orient, réellement quoique en des conditions plus difficiles.

Avec la deuxième partie commence un livre dont Mgr B avait projeté la publication. Sur les sept chapitres, trois sont complètement inédits. Cette partie est technique et destinée plus visiblement aux érudits et aux spécialistes : elle étudie, en effet, l'histoire de « *quelques titres de la primauté* » : *principatus*, appliqué pour la première fois au Siège apostolique par le pape Boniface II, en 422, et consacré définitivement par le pape Gélase en 495 ; — *Petrus initium episcopatus*, qui fait son apparition après Tertullien pour disparaître au v[e] siècle ; — *prima cathedra episcopatus*, du 58[e] canon du concile d'Elvire, dont l'interprétation paraît à Mgr B. devoir marquer la primauté du Siège romain ; — *Natale Petri de Cathedra*, c'est-à-dire l'anniversaire de la collection à Pierre de sa *cathedra* d'évêque (la fête de la Chaire de S. Pierre) ; — *Ecclesia principalis*, affirmation de S. Cyprien, où il semble à Mgr B. que *principalis* soit synonyme de *princeps* ; — *Sedes apostolica*, expression qui ne saurait être primitive, mais qui apparaît avec le pape Damase et eut en Occident une fortune rapide, tandis qu'en Orient, tout au moins jusqu'au concile de Chalcédoine, les sièges principaux sont tous apostoliques ; — *Princeps apostolorum*, expression employée pour la première fois par le pape Anastase (399-401), mais dont le sens est sous-jacent à toutes les listes épiscopales de Rome [7].

La troisième partie, intitulée « *Le siège de Rome et l'Orient* », présente un intérêt captivant. Le premier chapitre est une conférence donnée en 1927 à un groupe russe orthodoxe à Paris. Il s'agit de la primauté reconnue à Rome par l'Orient du II[e] au XI[e] s., primauté qui n'est pas simplement d'honneur, mais en laquelle se manifeste « une autorité de portée universelle, que nous voyons opérante bien avant que Constantin prenne l'initiative de convoquer le premier concile œcuménique » (p. 213). L'auteur énumère ensuite (ch. 2) « les recours à Rome en Orient avant le concile de Chalcédoine », remaniant ici un article paru en 1925 dans la *Revue d'Histoire ecclésiastique*. Il étudie enfin (ch. 3) les relations de l'empereur Justinien et du Siège Apostolique, complétant par là un article paru (1926) dans les *Recherches de Science religieuse* Le problème à résoudre est celui-ci : comment accorder les égards que Justinien professait pour le pape de Rome avec les violences dont il usa, et comment accorder la dévotion au Siège apostolique avec le césaropapisme ? Question d'une importance extrême, au point de vue tant historique que dogmatique, et que Mgr Batiffol a éclairée, en ce long chapitre, d'une lumière pénétrante et décisive.

Puisse la lecture de ce livre bienfaisant apporter quelque raison nouvelle de réunion entre l'Orient et l'Occident !

En l'accueillant dans la collection « Unam Sanctam », le P. Congar a non seulement rendu à la mémoire de Mgr B. un hommage mérité, mais a puissamment servi la cause de l'unité chrétienne. Il y a, dans ces pages, quelque chose de l'amour que S. Augustin professait jadis pour l'Eglise, servante et épouse du Christ, à l'unité de laquelle son cœur d'évêque aspirait à ramener les schismatiques. Et un tel amour, à quelque époque qu'il se manifeste, n'est jamais infécond.

5. — L'unité de l'Eglise est brisée par le schisme. La notion historique, théologique et canonique du schisme tient une large place dans l'Ecclésiologie. Elle devait être l'objet dans le *Dict. de théologie catholique* d'une étude particulièrement soignée et due à la plume autorisée du P. Congar [8].

Cet article plaira sans réserve aux théologiens. Après avoir étudié la signification du mot, principalement à la lumière de la Sainte Ecriture, il en étudie la notion tout d'abord dans le développement de l'histoire, puis dans l'exposé spéculatif qu'en ont fait les théologiens et très particulièrement S. Thomas et Cajétan. Enfin il se clôt par quelques considérations morales et canoniques.

La notion du péché de schisme, étudiée à la lumière des enseignements de l'école thomiste, est corrélative à l'idée que nous devons nous faire de l'unité de l'Eglise. S. Thomas précise que cette unité consiste en deux éléments : la connexion et le commerce spirituel des membres entre eux, et l'ordre de tous au chef de la communauté (IIa-IIæ, q. 39, a. 1). Cette double manière de concevoir l'unité de l'Eglise est bien conforme aux principes généraux de la pensée sociologique de l'angélique Docteur ; c'est « une unité d'ordre ou de relation : non une unité absolue ou substantielle, comme celle d'une personne humaine, mais l'unité qui naît des relations mutuelles que suscitent, entre plusieurs, la commune recherche du bien spirituel et les actions qu'implique cette recherche. Ce sont ces

[7] Notons à ce sujet que Mgr Batiffol prend position dans la question controversée qui a fait couler tant d'encre depuis la publication de *l'Edit de Calliste* du P. d'Alès : « On voudrait voir dans l'évêque attaqué par Tertullien l'évêque de Carthage, Agrippinus. On fait valoir que *omnis Ecclesia Petri propinqua* est un terme singulier pour désigner l'Eglise romaine : si ce terme veut dire « toute Eglise de la parenté de Pierre », toute Eglise se rattachant par une succession assurée à l'Apôtre en la personne de qui le Sauveur a institué l'épiscopat, l'Eglise de Carthage serait mieux indiquée. La pensée que Tertullien prête à l'évêque qu'il critique serait sans doute celle-ci : Le pouvoir de lier et de délier a passé de Pierre aux Eglises issues de lui ; or, je suis évêque d'une de ces Eglises ; donc je dispose de ce pouvoir. Il est vrai que ce même évêque est qualifié sarcastiquement par Tertullien d' « *episcopus episcoporum* » et de « *pontifex maximus* » (*Pudic.*, I), et tout autant d' « *apostolicus* » (*ibid.*, 21), ce qui s'entend mal de l'évêque de Rome. Après tout, l'évêque de Rome aurait pu dire que le pouvoir de lier ou de délier a passé à toute l'Eglise issue de Pierre, sans renoncer pour autant au privilège qu'a l'Eglise de Rome de posséder le siège de Pierre. Je ne vois donc pas de raison décisive d'attribuer le *Ego et mœchiæ* à Agrippinus et de le retirer à Calliste » (p. 176-177).

[8] T. XIV, col. 1282-1312.

relations dont S. Thomas dit qu'elles sont de deux types : du type des relations de membre à membre et du type des relations de membre à chef. Les relations de membre à membre forment l'ordre de l'entr'aide chrétienne, à laquelle S. Paul donne, dans ses épîtres, un si grand relief et que S. Thomas appelle *subministratio ad invicem (De Verit.*, q. 29, a. 4) ; *mutua subministratio (Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. 183, a. 2, ad 1) ». — On voit quelles perspectives cette doctrine ouvre pour le traité de l'Eglise et en particulier pour la note de l'unité, pour la doctrine du Corps mystique et la Communion des Saints :

« Ce qui fait finalement l'Eglise une, ce à quoi s'attaque précisément l'acte schismatique, c'est que chacun des fidèles règle sa pensée, sa prière, son action, etc., bref, sa vie chrétienne comme doit l'être la pensée, la prière, l'action, bref, la vie de quelqu'un qui n'est pas un tout autonome, mais une partie dans un seul tout, dans une communauté, *esse partem unius numero populi.* Ainsi le chrétien ne s'appartient pas, mais il est réglé par le corps tout entier et lui-même vit pour le corps ; tout ce qu'il fait, il doit le faire comme une partie d'un tout, et non d'une façon autonome et autarcique. Le schismatique est celui qui se refuse à agir, à se conduire comme une partie, qui veut penser, prier, agir, vivre en un mot, non dans l'Eglise et selon l'Eglise, comme une partie qui est mesurée par le tout, par l'organe régulateur de la vie commune, qui est l'autorité, mais comme un être autonome, qui détermine lui-même sa loi de pensée, de prière et d'action. »

Déjà le cardinal Billot avait mis en relief, dans son traité de l'Eglise, cette doctrine profonde, que l'on est heureux de retrouver sous la plume du P. Congar.

6. — L'article *Sainteté (de l'Eglise)* du même *Dictionnaire*, par M. A. Michel [9], mérite d'être brièvement signalé à cette place, en raison de la conformité de son idée directrice avec celle qui inspire les études précédentes. La conclusion fait saisir le point de vue où s'est placé l'auteur : la preuve de la légitimité de l'Eglise catholique par la marque de sa sainteté gagnerait à être située principalement sur le terrain *dynamique*. Comme la catholicité, la sainteté est avant tout, dans l'Eglise du Christ, une force qui attire et entraîne les âmes vers la perfection. Un travail de comparaison qui chercherait à établir, avant tout, la supériorité morale des catholiques sur les chrétiens non catholiques présentera nécessairement des points très contestables, quand on voudra la replacer dans tels milieux, à telle époque, dans telles circonstances. La comparaison, nécessaire sans doute pour mettre en relief la note de sainteté, doit s'établir avant tout du point de vue des principes, en marquant comment, dans l'ensemble, au cours de tous les siècles et sous tous les climats, la vertu agissante du catholicisme attire les âmes plus complètement, plus universellement, d'une façon plus intense, dans l'ambiance immédiate de l'Eglise romaine :

« Ainsi d'une part, on évite d'exagérer la sainteté comme propriété de l'Eglise catholique. L'histoire y trouve son compte. Quelle que soit la sublimité des principes et le dynamisme de leur vertu agissante sur les âmes, « la réalisation complète de la sainteté absolue n'est possible en aucune génération de l'Eglise. Le christianisme représente un idéal éternellement irréalisable. Ni le « moi individuel », ni le « moi collectif » de l'Eglise ne pourront jamais se faire une gloire de l'avoir réalisé pratiquement et, par conséquent, se déclarer satisfaits, quel que soit le degré atteint ». Mais, d'autre part, en rapprochant (nous ne disons pas : en opposant) le catholicisme et les religions dissidentes, on constatera comment la plénitude possible ici-bas se trouve dans le catholicisme alors que les religions dissidentes n'en possèdent que des irradiations héritées du passé ou reçues dans le présent : « Le christianisme est « la consommation », « l'accomplissement des religions », non seulement parce qu'il renferme en lui, dans toute leur pureté, leurs valeurs religieuses, mais encore parce qu'il contient en les développant, en les complétant, toutes les valeurs dispersées çà et là dans les autres religions ; et cette universalité est un nouveau signe de son essentielle supériorité. »

[9] T. xiv, col. 841-870.

7. — *L'Eglise de notre Foi*, du P. Kosters [1], est une synthèse de tout ce que la foi catholique demande au chrétien de connaître au sujet de l'Eglise. Ce que cet acte de foi affirme et postule prouve un travail de raisonnement et une enquête scientifique poursuivie avec véracité et justesse. Le but de ce livre est de refaire ce travail et cette enquête : il entend mener le lecteur dans la voie de la démonstration scientifique jusqu'aux fondements de l'Eglise et, par suite, de la foi catholique.

L'édition allemande, parue en 1935, est plus considérable et comporte des notes et des compléments qui ont été supprimés dans celle-ci. Est-ce un bien ? Est-ce un mal ? Nous n'oserions nous prononcer, mais la lecture du livre français laisse l'impression qu'on y trouve accumulés une quantité de matériaux présentés trop succinctement pour en souligner l'importance ; qu'on y a multiplié les assertions sans y joindre toujours les preuves indispensables, de sorte que cette édition populaire ne peut, en définitive, profiter pleinement qu'aux savants.

L'exposé que l'auteur fait lui-même de son dessein montre quelles richesses historiques, apologétiques et doctrinales ont été renfermées dans les 300 pages du petit livre français :

« Les controverses sur les conceptions non-catholiques de l'origine et de la nature de l'Eglise n'ont pas cessé depuis les jours du schisme et elles ont ouvert une voie nouvelle en opposition avec la théologie rationaliste. Leurs résultats scientifiques sont à noter. Mais chez les catholiques eux-mêmes, il fallait tenir compte des explications apportées, au cours de ces dernières dizaines d'années, sur le fondement de la foi, « l'ancienne et la nouvelle apologétique », les rapports de la foi et de la volonté dans la démonstration théologique, la nature de l'Eglise en tant que Corps du Christ, etc. Dans la section où nous traitons de la « certitude de la foi » nous mettons à profit, du point de vue critique, les résultats théologiques de ces explications et en même temps nous cherchons, dans les deux sections suivantes, à les utiliser pour la « conception analytique de la foi ». Quand, après avoir suivi la voie indiquée par le concile du Vatican, on a défini et établi la nature de la foi en l'Eglise, la figure du Sauveur, sa doctrine, puis l'Eglise, elle-même connue, alors empiriquement, en dehors de toutes les recherches historico-critiques sur les problèmes du Nouveau Testament, et sur les débuts du Christianisme, la vérité de l'Eglise se trouve prouvée telle que la foi la proclame. Complétant ces « données », la conception synthétique de l'Eglise vient dessiner scientifiquement, d'après les sources autorisées, la physionomie catholique de l'Eglise. Nous nous sommes efforcés de retracer les lignes principales d'une

[1] L. Kosters, S. J. — *L'Eglise de notre foi*, traduit de l'allemand par Ph. Mazoyer et A. Gate. — In-8 de xii-299 p., 20 f. — Paris, Lethielleux.

démonstration strictement historique et, sur ce point, l'auteur doit beaucoup aux ouvrages latins, si profondément médités et clairement écrits, de son ancien élève et confrère, le regretté Hermann Dieckmann [2]. Enfin, dans la « conception dogmatique », l'Eglise se montre à nous en tant qu'elle est l'organisme de Dieu, organisme vivant, synthèse du Droit et de l'Amour, Corps mystique du Christ. Nous avons ainsi la démonstration intrinsèque de la vérité et par le processus analytique et par les réalités historiques » (p. VIII-IX).

C'est à dessein que nous avons reproduit cet exposé de l'auteur lui-même. On y constatera que si *L'Eglise de notre Foi* est un ouvrage de haute valeur, sa substance est trop riche pour pouvoir être assimilée par le lecteur d'une façon aussi succincte. Son ordre logique manque de cette belle clarté française qui permettrait d'en saisir immédiatement toute la trame. Enfin, le lecteur français regrettera de ne trouver dans la bibliographie que des ouvrages allemands ; sur les 86 vol. indiqués, ceux-là même qui sont déjà traduits en français ne sont mentionnés que d'après leur édition allemande.

8. — Comme conclusion de toutes ces études sur l'Eglise, nous ne pouvons mieux faire que de présenter la nouvelle édition du tome I de la *Synopsis* dogmatique de M. Tanquerey [3]. Plus exactement, ce n'est pas une nouvelle édition, même revue et augmentée, que M. l'abbé Bord a donnée ; c'est un nouvel ouvrage. Sans doute, il a gardé la disposition et les idées générales du regretté Sulpicien ; mais il a fait œuvre tellement personnelle — *penitus recognovit et de novo redegit* — qu'il serait injuste de se contenter ici d'un rappel des éloges décernés jadis par l'*Ami* à la 20e édition (1925, p. 553). A nouvel ouvrage, recension nouvelle. Et cette recension s'impose d'autant plus que les quelques critiques que nous avions cru devoir formuler en 1925 n'ont plus d'objet aujourd'hui, quand on considère l'immense progrès réalisé par M. Bord.

Ce n'est pas que la théologie fondamentale de M. Bord soit beaucoup plus considérable que celle de M. Tanquerey : une cinquantaine de pages dans un volume de plus de 800 ! La quantité importe assez peu, bien que nous soyons redevable au savant professeur de Viviers d'une mise au point très complète des travaux parus jusqu'au moment où il a rédigé son texte. Aucune littérature n'est plus mouvante que celle qui se rapporte à la théologie fondamentale : les traités de la Révélation, de la Religion chrétienne, de l'Eglise catholique sont de ceux qui se prêtent aux réactions les plus inattendues et les plus vives, et sur la plupart des sujets M. B. a tenu compte des travaux les plus récents. Et déjà, depuis la publication du volume, de nouvelles études ont vu le jour qui devront être utilisées dans la suite.

Dans l'Avant-Propos, l'auteur annonce qu'il s'en tient à la division générale de Tanquerey. Il distingue dans la Théologie fondamentale l'*Apologétique* proprement dite, comprenant trois traités : *De la religion révélée en général, Du Christ envoyé divin, De la vraie Eglise du Christ.* A ces trois traités apologétiques succèdent deux traités proprement *théologiques : De la constitution de l'Eglise catholique ; Des sources de la Révélation.*

C'est surtout dans le traité *de la Constitution de l'Eglise catholique* que l'auteur a fait des additions : les prérogatives surnaturelles de l'Eglise, parmi lesquelles il faut ranger l'infaillibilité ; un excellent chapitre sur l'Eglise corps mystique ; et enfin quelques notes (qu'on désirerait plus copieuses) sur les Missions.

La présentation de chaque chapitre est notablement améliorée : un sommaire, dont la disposition elle-même frappe le regard de l'étudiant et lui indique l'ordre logique des matières.

Nous avons dit naguère, en répondant à une consultation (voir p. 129), notre sentiment sur la place que doit occuper le traité de l'Eglise dans l'enseignement théologique. Les habitudes suivies dans les Séminaires contraignent presque nécessairement les auteurs à donner l'une des premières places au traité de l'Eglise. Conception qui peut se soutenir à la rigueur, étant donné l'idée apologétique qu'on se fait de ce traité et de la théologie dite fondamentale dans laquelle il s'insère. L'apologétique cependant — on excusera cette assertion quelque peu audacieuse — nous paraît ici l'ennemie de l'esprit théologique. Dans la consultation à laquelle nous faisons allusion, nous avons dit pourquoi le traité de l'Eglise doit être conçu, dans sa presque totalité, comme un traité théologique, tout comme le traité de la Trinité ou celui de l'Incarnation. Nous ajouterons volontiers qu'il devrait en être de même du traité de la Révélation. Sous prétexte de défendre la vérité religieuse, on s'est beaucoup trop porté vers l'apologétique, et l'esprit théologique a disparu en partie de notre conception du *De Revelatione* et du *De Ecclesia*.

Ceci soit dit à l'occasion du traité de M. Bord et non pour le critiquer, car à sa place nous aurions sans doute — quoique à regret — fait comme lui. Toutefois cette ordonnance mi-apologétique mi-théologique du traité de l'Eglise est la raison principale pour laquell M. Bord a été obligé d'étudier une première fois l'Eglise société infaillible dans la 1re partie (sect. II, ch. 3), puis d'y revenir dans la partie théologique, à propos des dons surnaturels dont l'Eglise est ornée (sect. I, 2e p., ch. 1, 2 et 3), et enfin de revenir au Magistère, à propos des éléments essentiels de l'Eglise (sect. II, ch. 2). On peut se demander même si cette section II, traitant des éléments essentiels de l'Eglise, ne gagnerait pas à être fusionnée avec la section I, traitant des dons surnaturels de l'Eglise, puisque l'Eglise est une société *essentiellement surnaturelle.* Une idée directrice plus universellement théologique aurait évité cet excès d'analyse : la synthèse et la fermeté d'exposition y eussent gagné.

Cette remarque ne doit diminuer en rien, dans l'esprit du lecteur, l'appréciation que nous avons donnée de l'ouvrage de M. Bord : il constitue vraiment une amélioration sensible, un progrès considérable sur l'édition précédente de Tanquerey.

(A suivre).

[2] Le P. Dieckmann a publié : *De Ecclesia*, 2 vol., et *De Revelatione christiana*, 1 vol., Fribourg-en-B., Herder. Ce dernier volume a été recensé par l'*Ami* en 1930, p. 675.

[3] Synopsis theologiæ dogmaticæ fundamentalis. — *De Religione revelata in genere. — De Christo Dei Legato. — De vera Christi Ecclesia. — De constitutione Ecclesiæ catholicæ. — De fontibus Revelationis.* Auctore Ad. TANQUEREY. — Ed. 24a, quam penitus recognovit et de novo redegit J.-B. BORD. — In-8 de XXXIV-810 p. — Desclée et Cie, Paris et Tournai.

LITURGIE

Q. — 1° Est-ce que la célébration des quatre solennités transférées que mentionne le décret de Caprara est strictement obligatoire ?

2° Est-il permis de faire, au dimanche suivant, la solennité extérieure de l'Assomption et de la Purification, lorsque ces mêmes fêtes tombent en semaine ?

3° Supposé qu'il soit permis de transférer ainsi au dimanche suivant la solennité extérieure de la Purification, est-on autorisé par là-même à renvoyer également à ce dimanche la bénédiction des cierges et la procession assignées au 2 février ?

R. — Ad I. Dans les pays qui bénéficient de l'indult du cardinal Caprara du 9 avril 1802 :

A) Il y a, pour les églises cathédrales, collégiales ou paroissiales et aussi pour les oratoires publics dans lesquels on a coutume de chanter la messe, obligation de transférer au dimanche suivant, *servatis rubricis*, la solennité extérieure des fêtes mentionnées dans ce même indult, — savoir : celle de l'Epiphanie, celle du Saint-Sacrement, celle des saints apôtres Pierre et Paul, enfin celle du Patron principal du lieu, — et cela toutes les fois que lesdites fêtes viennent à tomber en semaine. (Cf. S. R. C., 2 déc. 1891, n. 3754, I et VII ; 26 janv. 1917, *Carcassonen.*, n. 4340, ad 1) [1].

B) En ce qui concerne les oratoires semi-publics, la translation des solennités extérieures susmentionnées y est purement facultative. (Cf. S. R. C., 27 mai 1911, n. 4269, ad 9) [2].

C) La célébration des solennités transférées en vertu de l'indult de Caprara requiert uniquement [3] celle d'une messe solennelle ou, tout au moins, chantée [4], et à cette dernière on ne saurait, sauf indult particulier, substituer une messe basse [5]. (Cf. S. R. C., 6 sept. 1890, n. 3735, ad 1).

Ad II. Ni de droit commun [6], ni, non plus, en vertu de l'indult de Caprara, on n'est autorisé dans l'église de notre consultant à transférer la solennité extérieure de la fête de l'Assomption et celle de la fête de la Purification de Notre-Dame au premier dimanche qui suit chacune de ces fêtes. Pour que la translation de l'une et de l'autre solennité extérieure fût licite, il faudrait qu'à cet effet un indult spécial eût été concédé par le Saint-Siège, en faveur soit du diocèse tout entier, soit, au moins, de l'église dont il s'agit ; une permission de l'Ordinaire du lieu ne serait pas suffisante. (Cf. S. R. C., 16 juin 1893, n. 3804, ad 9).

Ajoutons que, dans plusieurs diocèses, on a sollicité et obtenu du Saint-Siège des indults de ce genre.

Ad III. Lorsque, en vertu d'un indult particulier, la solennité extérieure de la fête de la Purification de la Ste Vierge est transférée au dimanche qui suit immédiatement l'incidence éventuelle de cette fête en semaine, est-on autorisé pour autant à reporter aussi à ce même dimanche la fonction annuelle de la bénédiction des cierges et la procession subséquente ? — **Nullement.**

Il faut, en effet, entendre les rescrits dans le sens propre de leurs termes et suivant le langage usuel, et l'on ne saurait les étendre à d'autres cas que ceux qui y sont indiqués (can. 49). Par ailleurs, la fonction annuelle susdite paraît bien être plus étroitement liée au 2 février lui-même qu'à la célébration de la fête de la Purification [7], témoin la rubrique suivante, qui figure à ce quantième dans le Missel romain : « Si hoc festum transferri contingat [8], hodie fit tantum benedictio et distributio candelarum atque processio. Missa autem dicitur de officio currenti... »

Après cela, il n'est pas étonnant que v. g. le diocèse de Reims, — malgré l'indult du 24 août 1854, y concédant la translation de la solennité extérieure de la Purification au dimanche suivant, — et plus tard le diocèse d'Agen se soient vu refuser de Rome la permission de remettre invariablement au dimanche les cérémonies de la Chandeleur. (S. R. C., 7 févr. 1874, n. 3321 ; 27 janv. 1899, n. 4010) [9].

Il est vrai que quelques diocèses ont réussi depuis, dit-on, à obtenir la permission dont il s'agit.

Q. — Je serais très reconnaissant à l'*Ami*, s'il voulait bien résoudre une bonne fois certaines difficultés liturgiques qui, pour la plupart, se reproduisent ici tous les ans, en Avent, et qui ne laissent pas de nous embarrasser beaucoup, mes confrères et moi.

Nous avons dans le calendrier propre au diocèse : à la date du 11 décembre, l'anniversaire de la Dédicace de l'église cathédrale, double de 1re classe avec octave commune ; puis, le 12, la fête de Notre-Dame de la Guadeloupe, patronne principale de tout le diocèse, double aussi de 1re classe avec octave commune. Or, ces deux fêtes et leurs octaves tombent nécessairement durant l'octave, également commune, de la fête de l'Immaculée-Conception (8 décembre).

Je désirerais donc savoir quelles sont les règles liturgiques à suivre pour la célébration : d'abord de nos deux fêtes particulières susmentionnées ; ensuite, du 13 au 16 décembre (car du 17 au 24 cesse toute octave), pour la célébration des octaves respectives de ces mêmes

[1] Voir *Ami* 1919, p. 1024, col. 1 ; — 1929, p. 701, col. 2.

[2] Voir *Ami* 1912, p. 814, col. 1 ; — 1919, *loc. cit.*

[3] Cf. Coppin et Stimart, *S. Liturgiæ Compendium*, n. 288. — Il n'existe aucune obligation de chanter aussi les vêpres des solennités transférées. On peut cependant le faire (du moins hors des églises astreintes à l'office choral, v. g. des églises cathédrales ou collégiales), mais à la condition expresse que ceux qui sont tenus à la récitation des heures canoniales, diront en leur particulier les vêpres de l'office du jour. (Cf. S. R. C., 30 janv. 1878, n. 3441 ; 18 mai 1878, n. 3450 ; 29 déc. 1884, n. 3624, ad 12).

[4] Il importe de remarquer : *a)* que, dans les églises capitulaires, il doit y avoir en outre, dans le cas, une messe solennelle de l'office occurrent (cf. S. R. C., 22 juillet 1848, n. 2974, ad 2 ; 15 nov. 1890, n. 3738) ; — *b)* que le fait d'avoir, à l'incidence de la fête supprimée, chanté la messe de celle-ci ne dispenserait pas de l'obligation de la chanter de nouveau le dimanche où doit se faire la solennité transférée de la même fête (cf. S. R. C., 6 mars 1896, n. 3890, ad 4)

[5] On ne pourrait pas davantage, — hors des cas prévus dans les Nouvelles rubriques du Missel (tit. IV, n. 3), — célébrer, *en sus* de la messe chantée de la solennité transférée, une autre messe basse de cette dernière.

[6] I. e. en vertu du *Codex*, c. 1247, § 2, et des Nouvelles rubriques du Missel, tit. IV, n. 3.

[7] Voir Dom Guéranger, *L'année liturgique : Le temps de Noël*, t. II, au 2 février : *La bénédiction des cierges.*

[8] La translation de l'office et de la messe de la Purification a lieu lorsque cette fête se trouve empêchée : a) soit à perpétuité, par l'occurrence de quelque autre fête de rite supérieur, comme v. g. la fête du Patron principal du lieu ou celle du Titulaire de l'église ; — b) soit accidentellement, par l'occurrence de l'un des dimanches majeurs de la Septuagésime, de la Sexagésime ou de la Quinquagésime.

[9] Cf. *Revue théologique française*, 1899, p. 75-79 ; — *Ami* 1933, p. 319, col. 2, ad I, b.

fêtes, notamment le 13 et le 14, jours où elles coïncident avec l'octave de l'Immaculée-Conception.

1° Le 11 décembre, anniversaire de la Dédicace de l'église cathédrale, notre *Ordo* omet invariablement la mémoire de S. Damase et celle de l'octave de l'Immaculée-Conception. Pourquoi ? Est-ce que les fêtes du Seigneur excluent toujours les mémoires de n'importe quel saint ?

2° Le même jour, de quelle fête doivent être chez nous les vêpres ?

D'après mon manuel de liturgie, en cas de rencontre de la Dédicace et du Titulaire d'une même église, on doit donner la préférence à la fête de la Dédicace, pourvu, toutefois, que ce Titulaire soit ou la Ste Vierge, ou un ange ou quelque autre saint, et que la fête n'en soit pas fériée. — Chez nous, la fête patronale du diocèse est-elle véritablement fériée, au sens liturgique du mot ? Il me semble bien que oui : mais, comme c'est une fête de la Ste Vierge, je crois néanmoins que ses premières vêpres ne sauraient usurper la place des secondes vêpres de la Dédicace, puisque celle-ci est une fête du Seigneur.

Ai-je raison de penser ainsi ?

3° Le 12 décembre, fête patronale de Notre-Dame de la Guadeloupe notre *Ordo* n'indique jamais la mémoire de l'octave de la Dédicace. Je ne comprends pas pourquoi.

4° N'est-on pas en droit de prétendre que, chez nous, l'octave de Notre-Dame de la Guadeloupe, — comme octave de la principale fête patronale du diocèse, — l'emporte sur l'octave de l'Immaculée-Conception, et que, vu l'identité de personne dans l'une et dans l'autre, il faut, le 13 décembre, en la fête de Ste Lucie, supprimer la mémoire de l'octave de l'Immaculée-Conception ?

Si oui, ne devons-nous pas cependant, ce jour-là, faire en premier lieu la mémoire de l'octave de la Dédicace de l'église cathédrale ?

5° Le 14 décembre, de quel *infra octavam* avons-nous à dire l'office ? Est-ce de celui de l'Immaculée-Conception, comme il est marqué au Bréviaire romain, ou bien plutôt de l'*infra octavam* de la Dédicace de l'église cathédrale, avec mémoire de l'octave de Notre-Dame de la Guadeloupe ?

6° En 1957, notre *Ordo* ne parlait de la mémoire de la férie ni le 13, ni le 14, ni le 15 ni le 16 du mois de décembre. Dans la circonstance, pourtant, il s'agissait de féries d'Avent. N'y avait-il pas là une erreur manifeste ?

7° Le 15 décembre toutes les fois que ce n'est pas un dimanche, l'office à faire est celui du jour octave de l'Immaculée-Conception. Pour la messe de ce jour octave notre *Ordo* indique la mémoire de l'octave de la Dédicace, puis celle de la férie, la préface de la Ste Vierge, enfin, comme dernier évangile, — sauf en l'occurrence du vendredi ou du samedi des Quatre-Temps d'hiver, — l'évangile ordinaire de S. Jean.

Quid ?

8° Lorsque le 16 décembre tombe en semaine et que, ce jour-là, on dit la messe conforme à l'office récité, i. e. celle de S. Eusèbe, avec mémoire de l'octave de la Dédicace, de l'octave patronale, puis de la férie, ne doit-on pas prendre d'obligation la préface commune, puisque la première des mémoires faites à cette messe a été celle de la Dédicace, laquelle, si je ne me trompe, demande ladite préface ?

R. — Ad I A) Parmi les divers doubles de 1re classe, seules les fêtes primaires du Seigneur inscrites sous ce même rite dans le calendrier de l'Eglise universelle [1], ont le privilège d'exclure de façon absolue la commémoraison de n'importe quelle fête occurrente, fût-elle du rite semi-double, double mineur ou même double majeur Quant à tous les autres doubles de 1re classe, une telle commémoraison pourrait y être admise ; mais elle n'y aurait, — du moins dans les cas d'occurrence les plus communs [2], — qu'une place fort restreinte, savoir : seulement à laudes [3] et aux messes privées [4]. (Cf. Nouv. rubr. du Bréviaire, tit. VII, n. 1 ; Nouv. rubr. du Missel, tit. V, n. 1).

Or, s'il est incontestable que l'anniversaire de la Dédicace de l'église cathédrale est une fête primaire du Seigneur [5] et que, dans tout le diocèse, cette fête est à célébrer sous le rite double de 1re classe [6], on ne peut cependant prétendre qu'elle appartienne au calendrier de l'Eglise universelle.

Il s'ensuit que, l'anniversaire de la Dédicace de l'église cathédrale ayant lieu chez vous le 11 décembre, vous devez y faire ce jour-là, — mais seulement à laudes et aux messes privées, — la mémoire de la fête semi-double occurrente de S. Damase. Que si, à ce même quantième, votre *Ordo* ne fait pas mention de ladite mémoire, il faut, en cela, le rectifier et le compléter.

B) Par contre, c'est à bon droit que, le 11 décembre, à l'office et à la messe de la Dédicace de l'église cathédrale, votre *Ordo* n'indique pas de commémoraison de l'octave de l'Immaculée-Conception. Lorsque, en effet, n'importe quel double de 1re classe, — tel v. g l'anniversaire de la Dédicace de l'église cathédrale, — se trouve en occurrence ou en concurrence avec un jour dans une octave commune, ce dernier doit être purement et simplement omis : ce qui veut dire que, dans la circonstance, il ne saurait pas même être représenté, à quelque moment que ce fût, par une commémoraison Pour s'en convaincre, il suffit de consulter, à la fin des Nouvelles rubriques du Bréviaire, les tables d'occurrence et de concurrence, et de relire, dans les Nouvelles rubriques du Missel, le n. 1 du titre V.

Ad II Pour, en cas d'occurrence ou de concurrence de deux fêtes particulières ou locales strictement propres, reconnaître à coup sûr laquelle des deux est à préférer à l'autre, il n'y a qu'à tenir compte des notes ou signes caractéristiques d'excellence relative des fêtes liturgiques, en ayant soin, toutefois, d'envisager et d'appliquer ces diverses notes dans l'ordre même où elles sont énumérées dans les Nouvelles rubriques du Bréviaire (tit. II, n. 1) et de n'avoir recours à la note suivante que si le caractère précédent n'a pu servir à résoudre le problème [7].

Voici, dans l'ordre où ils sont disposés actuellement, les signes caractéristiques susdits : *a)* le rite

[1] Ces fêtes sont : Noël, l'Epiphanie, Pâques avec les trois jours précédents et les deux jours suivants, l'Ascension la Pentecôte et les deux jours suivants, la Trinité, la Fête-Dieu, le Sacré-Cœur, le Précieux Sang, le Christ-Roi.

[2] Si la fête double ou semi-double occurrente était une fête du Seigneur et qu'elle vînt à tomber un dimanche mineur, elle jouirait alors de toutes les prérogatives liturgiques de ce dernier, y compris celle d'être commémorée, — même avant lui, — aux deux vêpres, à laudes et, *juxta rubricas*, à toutes les messes du double de 1re classe. (Cf. Nouv. rubr. du Bréviaire, tit. IV, n. 2, et tit. VII, n. 1 ; Nouv. rubr. du Missel [conformes au décret du 1er nov. 1931], tit. V, n. 1).

[3] Il n'y aurait pas, à matines, de neuvième leçon historique de la fête simplifiée.

[4] On sait que, même simplement lue, la messe conventuelle n'est jamais une messe privée.

[5] Cf. Nouv. rubr. du Bréviaire, tit. IX, n. 1.

[6] Savoir : *a)* avec octave, pour le clergé séculier et pour ceux des religieux qui suivent le calendrier du diocèse ; — *b)* sans octave, pour les réguliers ayant un calendrier propre. (Cf. Nouv. rubr. du Bréviaire, tit. IX, n. 2).

[7] Cf. Trilhe, *La constitution « Divino afflatu »*, p. 71-72 ; — Callewaert, *De Breviarii Romani liturgia*, n. 355.

plus élevé d'une fête ; — *b)* sa solennité plus grande, provenant soit de sa fériation, même supprimée ou réduite, soit de sa célébration avec octave ; — *c)* sa qualité de primaire ou de secondaire ; — *d)* enfin la dignité supérieure de la personne qu'elle a pour objet. (Cf. Nouv. rubr. du Bréviaire, *loc. cit.).*

Or, bien que la fête de l'anniversaire de la Dédicace de l'église cathédrale et celle du Patron principal du diocèse, — fêtes particulières, l'une comme l'autre, et strictement propres à celui-ci (Nouv. rubr. du Bréviaire, tit. IX) [8], — y soient pareillement célébrées sous le rite double de 1re classe et avec octave commune *(ibid.*, n. 2 et 3) [9], il y a cependant entre elles une *première* différence : c'est que, seule, la fête du Patron principal du diocèse est liturgiquement *fériée* (cf. Bréviaire, *Festa feriata).* Cela suffit pour que, tant dans la concurrence que dans l'occurrence, elle l'emporte de droit sur l'anniversaire de l'église cathédrale [10].

Par conséquent, le soir du 11 décembre, vous devez, — conformément à ce qui est marqué dans votre *Ordo,* — dire les premières vêpres de la fête de Notre-Dame de la Guadeloupe, Patronne principale du diocèse, et, à ces mêmes vêpres, faire la commémoraison des secondes vêpres de l'anniversaire de la Dédicace de l'église cathédrale.

Ad III. Nous avons vu ci-dessus *(ad I,* B) que n'importe quelle fête double de 1re classe exclut absolument la mémoire d'un jour dans une octave commune. L'*infra octavam* occurrent de la Dédicace n'est donc à commémorer chez vous ni à l'office ni à la messe du jour de la fête double de 1re classe de Notre-Dame de la Guadeloupe, Patronne principale du diocèse.

Ad IV. Dans les Nouvelles rubriques du Bréviaire (tit. II, n. 1), l'énoncé des notes communes d'excellence relative des fêtes est précédé de deux importantes déclarations, dont voici la première [1], — la seule qui trouve ici son application — : « Il faut toujours prendre garde que les fêtes doubles de 1re classe primaires *de l'Eglise universelle* ont la préférence sur n'importe quelle fête particulière. » Il suit de là que, le cas échéant, la fête de l'Imm.-Conc., — fête primaire du rite double de 1re classe dans l'Eglise universelle [2], — devrait, tant dans la concurrence que dans l'occurrence, avoir le pas sur la fête du Patron principal du diocèse et sur celle de l'anniversaire de la Dédicace de l'église cathédrale.

Il est statué d'autre part (Nouv. rubr. du Bréviaire, tit III, n. 1) qu'entre les octaves, l'ordre de préséance est le même que celui des fêtes auxquelles respectivement elles appartiennent : « Octavæ inter se præferuntur eadem lege, qua festa ipsa ad quæ pertinent. »

En conséquence, l'octave de l'Immaculée-Conception l'emporte de droit sur l'octave du Patron principal du diocèse et sur celle de la Dédicace de l'église cathédrale Vous devez donc, le 13 décembre, à l'office et à la messe de la fête de Ste Lucie, commémorer d'abord l'octave de l'Immaculée-Conception, puis celle de la Dédicace de l'église cathédrale et enfin la férie. Quant à la mémoire de l'octave de Notre-Dame de la Guadeloupe, force vous est de l'omettre, — vu l'identité de personne dans cette dernière octave et dans la première, — tant que dure celle-ci. (Cf. Nouv. rubr. du Bréviaire, tit. IV, n. 7, et tit. V, n. 5).

Ad V. Le 14 décembre, vous devez faire l'office du 7e jour dans l'octave de l'Immaculée-Conception, sous le rite semi-double, avec mémoire seulement de l'octave de la Dédicace de l'église cathédrale, puis de la férie. (Voir ci-dessus, *ad IV).*

Ad VI. C'est sans doute par distraction que le rédacteur de votre *Ordo* de 1937 avait omis d'indiquer, pour les 13, 14 et 15 décembre, la mémoire de la férie d'Avent occurrente. Toutes les féries d'Avent, en effet, sont des féries majeures, non privilégiées, il est vrai (Voir, à la suite des Nouvelles rubriques du Bréviaire : *Feriæ majores).* Or, chaque fois qu'une férie majeure non privilégiée se trouve empêchée par un office à neuf leçons, elle doit y avoir sa commémoraison, ainsi qu'à la messe correspondante ou à une messe votive [3]. (Cf. Rubr. gén. du Bréviaire, tit IX, n. 2 ; Nouv rubr du Bréviaire, tit. VII, *passim ;* — Missel, Nouv. rubr., tit V, n 1-3 ; rubr propre, à la suite du 1er dim. de l'Avent)

Ad VII. Les indications fournies par votre *Ordo* pour le 15 décembre quand ce quantième tombe hors du dimanche, sont parfaitement exactes. Cela ressort de ce qui a été dit précédemment.

Ad VIII. Lorsque le 16 décembre tombe en semaine et que, ce jour-là, vous célébrez la messe de la fête occurrente de S. Eusèbe, vous devez y faire mémoire : en premier lieu, de l'octave de Notre-Dame de la Guadeloupe (cf ci-dessus, *ad I,* A, et *ad IV) ;* en deuxième lieu, de l'octave de la Dédicace de l'église cathédrale ; enfin, en troisième lieu, de la férie (cf. ci-dessus, *ad VI).* — Etant donné que la messe de S. Eusèbe n'a pas de préface propre, vous devez y prendre la préface propre au premier des offices y commémorés qui en possède une, et donc la préface de la B. V. Marie. (Cf Nouv rubr du Missel, tit. VIII, n. 1).

---

[8] Cf. S. R. C., 12 décembre 1912, n. 4300.

[9] C'est aussi sous le rite double de 1re classe, — mais sans octave, — que ces deux mêmes fêtes locales doivent être célébrées par les réguliers résidant dans le diocèse et ayant leur calendrier propre. (Cf. Nouv. rubr. du Bréviaire, *loc. cit.).*

[10] Bien différent est le cas allégué par vous d'après votre manuel de liturgie. Etant donné, en effet, que la fête de la Dédicace et celle du Titulaire d'une même église sont célébrées l'une et l'autre sous le rite double de 1re classe avec octave commune ; que, par ailleurs, le Titulaire d'une église, comme tel, n'a pas plus que la Dédicace de celle-ci le droit d'avoir sa fête fériée, et qu'enfin les deux fêtes dont vous parlez sont également primaires : il s'ensuit que, pour elles, les trois premiers caractères d'excellence relative demeurent inopérants. Force est donc de recourir, dans ce cas, au quatrième et dernier de ces caractères, la dignité personnelle, plus haute assurément dans la Dédicace, — fête du Seigneur, — que dans le Titulaire, quand ce dernier est Notre-Dame, un saint ange ou un autre saint.

[1] Si nous n'avons pas signalé plus haut, dans notre réponse *ad I,* A) cette même déclaration, c'est qu'elle n'y avait aucun rapport avec la question traitée.

[2] Voir, à la suite des Nouvelles rubriques du Bréviaire, *Duplicia I classis primaria.*

[3] Si, — comme v. g. cela existe pour les Quatre-Temps de l'Avent, — la férie posédait une messe propre et que, le même jour, il y eût dans une même église soit plusieurs messes conventuelles, même simplement lues, ou plusieurs messes chantées, soit une messe conventuelle, même basse, et une autre messe chantée, on devrait, pour les commémoraisons à faire dans ladite église à chacune de ces messes, observer la règle tracée *ad hoc* dans les Nouvelles rubriques du Missel (tit. V, n. 4).

Q. — Un prêtre à demi aveugle, qui a obtenu un indult lui permettant de dire la messe *de Beata* tous les jours de l'année, ne sait pas bien exactement à quoi s'en tenir en ce qui concerne les oraisons à dire dans cette messe.

1° Quand ce prêtre doit-il ne dire que l'oraison de la messe votive ; et quand doit-il ajouter, comme 2e oraison, celle *de Spiritu Sancto*, et comme 3e soit l'oraison *Ecclesiæ*, soit celle *pro Papa ?*

2° Que doit-il faire lorsque l'Ordinaire commande une oraison *pro re gravi ?* Doit-il s'abstenir de la dire, faute de pouvoir la lire dans le Missel ; ou bien la remplacer par l'oraison *de Spiritu Sancto*, les jours où, par ailleurs, celle-ci n'est pas à dire ; ou bien prendre à la place l'oraison *pro quacumque necessitate*, i. e. l'oraison *Deus, refugium nostrum*, qu'il est capable de réciter de mémoire ; ou bien enfin est-il tenu de copier ou de faire copier, en très grosse écriture lui permettant de la lire, l'oraison commandée ?

R. — Soucieux de précision et de clarté, nous croyons devoir attirer l'attention du destinataire de ces lignes sur les deux remarques préliminaires que voici :

1° Lorsque, en raison de l'affaiblissement de sa vue, un prêtre a obtenu du Saint-Siège un indult l'autorisant à célébrer quotidiennement, — sauf, bien entendu, les trois derniers jours de la Semaine Sainte, — la messe votive de la T. S. Vierge, il n'en jouit pas moins de la faculté de pouvoir prendre, à la place, la messe quotidienne de *Requiem*, les jours où le calendrier dont il a à tenir compte permet à n'importe quel prêtre la célébration de cette dernière messe. (Cf. S. R. C., *Instruct.* du 12 janv. 1921, n. 4364, § 3, n. 1) [1].

2° Le calendrier dont le *cæcutiens* indultaire a à tenir compte pour la célébration de ces messes, est toujours : *a)* dans une église, et dans un oratoire public ou semi-public, le calendrier particulier de cette église ou de cet oratoire (cf. Nouv. rubr. du Missel, tit. IV, n. 6) [2] ; — *b)* dans un oratoire privé, s'agît-il d'un oratoire intérieur d'une communauté [3], le calendrier propre à ce même prêtre, i. e. celui qu'il doit ou que, normalement, il devrait [4] suivre pour la récitation de l'office divin [5].

Cela dit, nous allons essayer de répondre aux deux questions que nous a posées notre consultant.

Ad I. La réponse nous est fournie par l'*Instruction* précitée de la S. C. des Rites (§ 2, III, n. 1 et 2, *b)* :

A) A la messe votive *de Beata* célébrée par un prêtre *cæcutiens* indultaire, il n'y a qu'une seule oraison : *a)* si ladite messe votive est solennellement célébrée *pro re gravi et publica simul causa ;* — *b)* même sans cela, chaque fois que, d'après le calendrier dont (selon ce qui a été dit ci-dessus [6]) le prêtre indultaire a à tenir compte, le rite ou un privilège spécial [7] de la messe du jour exclut de plein droit les oraisons communes du temps.

B) Dans tous les autres cas, la messe votive dont il s'agit exige trois oraisons : la 2e est celle du Saint-Esprit ; la 3e est soit l'oraison *Ecclesiæ*, soit celle pour le Pape [8].

Ad II. Nous avons montré naguère dans l'*Ami* [9] que les prêtres qui, à cause de la faiblesse de leur vue, ont obtenu du Saint-Siège un indult leur permettant de célébrer chaque jour la messe votive de Notre-Dame, n'ont pas à ajouter à cette messe la collecte prescrite, — le fût-elle même *pro re gravi*, — par l'Ordinaire du lieu [10].

Que notre consultant veuille bien se reporter à notre réponse d'alors.

Q. — Dans ma paroisse, depuis 15 à 20 années, le centre cultuel a été ramené de l'église paroissiale St-S. à l'église de secours St-D. Décision heureuse, puisque St-D. était devenue l'église la plus centrale ; décision prise, je le crois, par le curé comme administrateur de sa paroisse. Je ne sache pas qu'une décision ait été prise par une autorité plus élevée, en particulier par l'Ordinaire.

A quoi suis-je tenu en ce qui concerne l'office et la messe *pro populo ?* Saint S. reste le patron et de la ville et de la paroisse, au titre canonique : je suis tenu à son office, à la messe *pro populo*, à la solennité le dimanche, ce n'est pas contesté. Suis-je tenu aux mêmes obligations pour saint D. ?

A St-D., dans l'oraison *A cunctis*, dois-je nommer Saint D., le titulaire, ou Saint S., le patron de la paroisse ?

R. — Il appartient à l'Ordinaire seul d'ériger dans son diocèse des bénéfices non consistoriaux (can. 1414 § 2), en particulier des paroisses, qui sont des territoires distincts, pourvus d'une église particulière et d'une population déterminée (can. 216 § 1). La désignation de l'église paroissiale est donc du ressort exclusif de l'Ordinaire ; c'est lui seul également qui peut transférer la qualité de « paroissiale » d'une église à une autre de la même paroisse (can. 1426).

En conséquence, comme, dans le cas présent, aucune intervention de ce genre n'a eu lieu, St-S. reste toujours, jusqu'à nouvel ordre, l'église paroissiale de notre correspondant, et St-D. ne jouit d'aucune des prérogatives attachées à ce titre. La fête du titulaire de cette dernière ne comporte ni l'obligation de la messe *pro populo* (celle-ci étant attachée seulement à la fête du patron du lieu, en l'espèce saint S.), ni la récitation de l'office sous le rite double de 1re classe avec octave commune par le clergé paroissial : cela ressort d'une réponse de la S. C. des Rites ainsi conçue : « Ex Parochis sunt nonnulli qui aliam ecclesiam (vel sacellum) habent præter pa-

[1] On trouvera le texte de cette Instruction dans l'*Ami* de 1921, p. 169-170.

[2] Voir S. R. C., 9 juillet 1895, n. 3862 ; — 27 juin 1896, n. 3919, ad 17 ; — etc.

[3] Cf. S. R. C., 22 mai 1896, n. 3910.

[4] Nous nous exprimons ainsi en prévision du cas où le *cæcutiens* aurait été autorisé par le Saint-Siège à substituer la récitation du rosaire à celle des heures canoniales.

[5] Cela ressort indirectement des rubriques et des décrets allégués ci-dessus et est enseigné par tous les auteurs.

[6] Voir la seconde de nos remarques préliminaires.

[7] La messe du dimanche des Rameaux jouit d'un privilège de ce genre.

[8] Rappelons qu'à la messe votive de N.-D., le *cæcutiens* indultaire récite le *Gloria in excelsis :* si cette messe est célébrée *pro re gravi et publica simul causa ;* — de plus : quand la messe conforme à l'office du jour le demande ; au jubilé de sa propre ordination sacerdotale ; pendant les octaves, même simples, de la B. V. M. ; enfin le samedi. *(Instr. cit.).*

Le *Credo* se dit : quand la messe votive *de Beata* est célébrée *pro re gravi et publica simul causa ;* — en outre : chaque fois que la messe du jour le demande ; enfin au jubilé de l'ordination sacerdotale du célébrant. *(Ibid.).*

[9] En 1935, p. 732, col. 2, *ad II.*

[10] Est-il besoin de faire observer qu'en aucun cas l'indultaire n'a à substituer une oraison de son choix à la collecte prescrite par l'Ordinaire du lieu ?

rochialem, non tamen stricte filialem declaratam ; sed ex antiquo, annuente Ordinario, pro commoditate fidelium longe a parochia, ibidem per se vel per alium Missam celebrant... Tenenturne ad officium Titularis præfatæ Ecclesiæ recitandum ? — Resp. *Negative* ». (11 août 1877, n° 3431, ad VII). La S. C. des Rites avait d'ailleurs déjà répondu dans le même sens *in una Marsorum*, 12 nov. 1831, ad 33.

Toutefois, ce que nous venons de dire s'applique à l'office seul, car le choix de la messe doit être conforme au calendrier particulier de l'église où elle est célébrée. Tous les prêtres, attachés ou non à la paroisse, célébrant à St-D., doivent tenir compte de la fête et de l'octave du titulaire de cette église, selon les règles ordinaires. C'est celui-ci, et nul autre, qu'ils doivent nommer, le cas échéant, dans l'oraison *A cunctis*. Enfin la solennité de saint D. peut, sans qu'il y ait à cela d'obligation, y être transférée au dimanche suivant, pourvu que ce soit un dimanche mineur et qu'il ne s'y rencontre pas une fête double de 1re classe. Il est permis, ce jour-là, de célébrer une messe chantée et une messe basse de la solennité.

Au cas où Notre-Dame serait titulaire avec saint D., sa fête jouirait sans doute, en principe, des mêmes privilèges. En fait, cependant, comme l'Assomption doit être choisie en l'absence de tout mystère particulier, il n'en résulte aucune obligation spéciale, cette fête étant déjà célébrée dans l'Eglise universelle.

Q. — D'après notre *Ordo* diocésain, aux jours des fêtes les plus solennelles de l'Eglise universelle, qui, pour les funérailles d'un défunt, n'admettent pas, même en la présence de son cadavre, la célébration d'une messe privilégiée de *Requiem*, il y a, — du moins jusqu'au soir de ces mêmes jours, après le chant des vêpres de la fête, — défense absolue de procéder, sous quelque prétexte que ce puisse être, à la sépulture elle-même. De plus, si l'on venait à se trouver dans la nécessité d'enterrer un mort le soir de l'un de ces jours, on devrait alors s'abstenir de sonner le glas.

La même défense s'étend-elle également à la célébration de la sépulture des petits enfants baptisés qui sont morts avant l'usage de la raison ?

A cela je n'ai trouvé de réponse ni dans notre *Ordo*, ni dans les quelques auteurs de liturgie que j'ai sous la main.

R. — La question formulée ci-dessus n'a été abordée que par un petit nombre d'auteurs ; encore doit-on constater qu'il y a divergence entre eux, au sujet de la réponse à faire.

Trois opinions principales se trouvent en présence.

I. — En ce qui concerne la détermination des jours où la célébration des funérailles est liturgiquement permise, — et donc aussi, par contre, en ce qui concerne la détermination des jours où elle est interdite, — de Herdt ne fait aucune distinction entre les funérailles des adultes et celles des tout petits enfants : « Exsequiæ parvulorum, écrit-il [1], fieri possunt eisdem diebus et tempore ac exsequiæ adultorum. » Et il allègue en note un passage de Cavalieri [2].

Malheureusement, ce passage ne fait rien à la question : il a trait, en effet, à la célébration des funérailles de petits enfants, non aux jours des grandes solennités liturgiques en général, mais uniquement durant les trois derniers jours de la Semaine Sainte.

II. — Le rédacteur d'un petit article paru en 1891 dans les *Ephemerides liturgicæ* [3] commence par s'y efforcer de bien montrer qu'en principe il n'y a pas incompatibilité entre l'allégresse religieuse d'un jour de grande fête liturgique et la sépulture d'un tout jeune enfant baptisé, et il en conclut qu'il n'y a, en soi, aucun motif pour que cette dernière soit prohibée à pareil jour. Puis, ayant signalé d'un mot l'opinion contraire, — en faveur de laquelle, comme nous l'avons vu, de Herdt croit pouvoir se réclamer de Cavalieri, — le même rédacteur ajoute aussitôt : « At Cavalerius loquitur de magna in his exsequiis adhibenda pompa, quæ vix est apud nos in usu. Quo in casu et nos cum auctore convenimus, non ratione luctus, sed quia festum solemniori ab aliena solemnitate deturbaretur. At si agatur de more apud nos vigente, parvulorum corpuscula fere sine ulla pompa in ecclesiam deferendi ac tumulandi, non videmus quare horum exsequiæ æquiparandæ sint exsequiis adultorum. »

Par conséquent, selon les *Ephémérides*, des funérailles de petits enfants ne pourraient avoir lieu aux grandes fêtes de l'Eglise qu'à la condition d'être célébrées avec un apparat fort restreint. A la vérité, — si l'on excepte Pâques, Noël et, quant aux autres grandes fêtes, le moment même de la célébration des offices solennels, — Cavalieri se montre peut-être un peu moins exigeant [4].

III. — Enfin, Piller enseigne que la sépulture des tout petits enfants peut se faire n'importe quel jour : « Sepultura parvulorum quolibet die, tempore pomeridiano fieri potest, vel etiam mane, uno quadrante ante missam parochialem, ut funus comitantes simul missæ assistere valeant [5]. »

De son côté, le cardinal Gennari a donné naguère la solution d'un cas se rapportant à notre sujet. La voici : « Le curé Caïus chante, même aux doubles de 1re classe, la messe du jour pour la sépulture d'enfants âgés de moins de sept ans. Qu'y a-t-il à dire de sa manière d'agir ? — Rép. La manière d'agir de Caïus est irréprochable. En présence du cadavre d'un enfant mort avant l'usage de la raison, on peut fort bien célébrer la messe du jour (cf. de Herdt, *loc. cit.*) [6] ; et quand on célèbre ladite messe, on n'a pas à se préoccuper du rite occurrent [7]. »

Jusqu'à décision contraire, on est en droit de suivre en pratique l'opinion des deux derniers auteurs que nous venons de citer.

[1] *S. Liturgiæ Praxis*, t. III, n. 269, 4°. — Cf. Bernard, *Cours de liturgie romaine : Le Rituel*, t. II, p. 251.

[2] *Opera omnia liturgica*, t. III, c. XVI, decr. I, n. 16.

[3] P. 456-457.

[4] Cf. *op. cit.*, t. III, c. XVI, decr. I, n. 18.

[5] *Manuale rituum*, p. 399. — L'auteur ajoute ici, pour les trois derniers jours de la Semaine Sainte, quelques réserves relatives à la solennité des funérailles d'enfant.

[6] Voir aussi S. C. des Rites, 8 février 1879, n. 3481, *ad 2* ; 30 janvier 1880, n. 3510.

[7] Nous avons traduit de l'italien. — Cf. *Quistioni liturgiche*, 2e édit., p. 155, n. 138.